This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guide per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

+ *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.

+ *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.

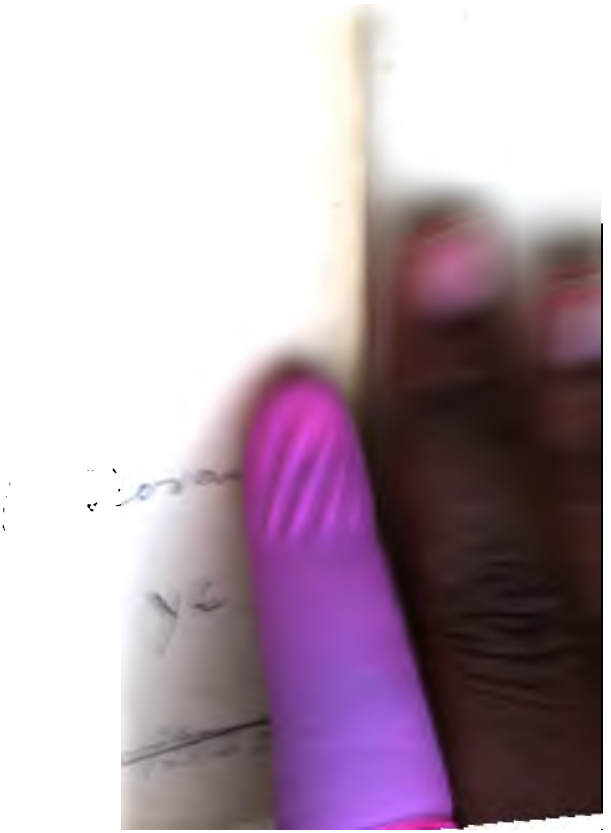
+ *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.

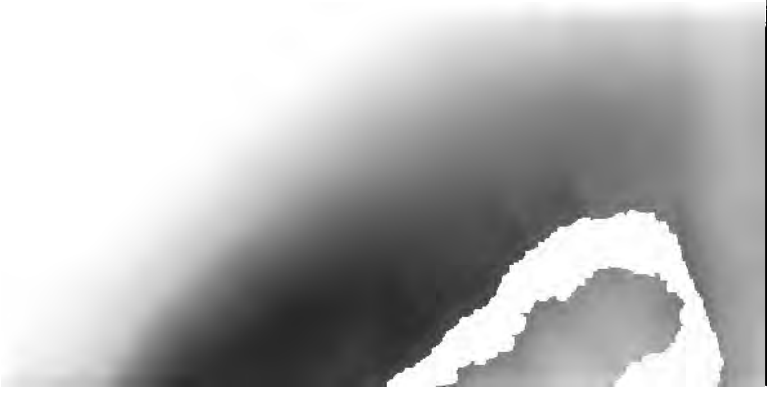
+ *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertati di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

Informazioni su Google Ricerca Libri

La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da `http://books.google.com`

3 3433 00605534 1





OPERE FILOSOFICHE DI V. DI GIOVANNI
VOLUME III.

PRINCIPII

DI

FILOSOFIA PRIMA

ESPOSTI AI GIOVANI ITALIANI

PER

VINCENZO DI GIOVANNI

PROF. DI FILOSOFIA NEL LICEO NAZIONALE
DI PALERMO

SECONDA EDIZIONE
NOVAMENTE CURATA E RIORDINATA DALL'AUTORE

VOL. III.

PALERMO
SALVATORE BIONDO EDITORE

PRINCIPII

DI

FILOSOFIA PRIMA

Proprietà Letteraria

PRINCIPII

DI

FILOSOFIA PRIMA

ESPOSTI AI GIOVANI ITALIANI

PER

VINCENZO DI GIOVANNI

SECONDA EDIZIONE
NOVAMENTE CURATA E RIORDINATA DALL'AUTORE

Sapienza, e amore e virtute.
DANTE

VOL. III.
PSICOLOGIA, ETICA, TELEOLOGIA

PALERMO
SALVATORE BIONDO EDI
1878

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
1897.

Tipografia diretta da G. B. Gaudiano

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND TILDEN FOUNDATIONS.
1897.

PSICOLOGIA

O SCIENZA DELL'ANIMA

LEZIONE I.

LA PSICOLOGIA; E LE VARIE DOTTRINE DEI FILOSOFI SULL' ANIMA UMANA.

Si disse, o signori, in fine della Ontologia che la *Scienza dell' essere* oltre la Teologia e la Cosmologia comprenda pure la Psicologia, cioè la *Scienza dell' anima umana*. Vero è che l' anima umana non dovrebbe andar fuori della scienza del Mondo, essendo essa tra gli esseri che nel mondo si racchiudono: ma poichè trascende la natura degli altri esseri cosmici, se ne è fatto sempre trattato a parte, e qualche volta si ha dimenticato o racchiuso la Cosmologia nella Psicologia, anzichè questa in quella.

Vi ricordo, o giovani, che l'Humboldt così chiudeva il capo sull' *Uomo* considerato come essere organico vivente, in una delle parti del suo famoso *Cosmos:* « Dalle nebulose più lontane e dalle circolanti gemine stelle siamo discesi fino ai corpi organici più piccoli del regno animale nel mare e sulla terra, sino ai germi delicati di quelle piante che tapezzano la roccia ignuda sulle pendici delle montagne smaltate di ghiaccio. Con la scorta di leggi conosciute abbiamo potuto coordinare tutti cotesti fenomeni. Altre leggi, di un' indole più misteriosa, dominano nelle religioni più elevate del mondo organico, nella sfera della

specie umana, con le sue conformazioni diverse, coll' energia creatrice dello spirito di cui è dotata, con le lingue svariate che ne sono il prodotto. Un quadro fisico della natura si arresta là dove la sfera dell' intelligenza comincia, dove lo sguardo s' immerge in un mondo differente (1). » E in questo mondo differente dal fisico, che è stato il soggetto della Cosmologia, già noi entriamo, cominciando questa lezione di Psicologia, benchè più storica che altro.

Per *anima* umana basti qui il dire che intendiamo un che sostanziale ch' è sempre con noi, ed ha per espressione sua propria il monosillabo *io*. Or la natura di questo principio è stata diversamente considerata dai filosofi, e sin dai tempi antichissimi fu una delle principali materie della scienza. Invero, se rivolgiamo, o signori, i libri che ci lasciò l' antichità, troviamo varie sentenze sulla natura di questo soggetto che si dice *anima dell'uomo*, e non mancarono filosofi che gli diedero per natura la natura stessa che davano al primo principio di tutte le cose.

Quando Talete, o cari giovani, pensava che il principio delle cose venisse dall' umido, e secondo la mitologia da Oceano e Teti, si credette che l' *acqua* fosse pur natura medesima dell' anima, la quale fu detta essere certa cosa moventesi per sè stessa. Indi quando fu presa per principio delle cose l' *aria*, l' aria si disse essere principio dell' anima; e dall' aria restò difatti questo nome di *anima*, o di *spirito*, ch' è preso dall' aria mossa dal soffio (2). Dato in-

(1) V. *Cosmos*, v. 1, p. 337. Venezia 1860.

(2) « *Anima* in origine significò *soffiare*, *respirare*, del pari che *Spirito* da *spirare*, e derivò da uua radice *an*, soffiare, che ci dà *anila* (in latino *anhelare*, in it. *anelare*), vento, nel sancrito, e *anemos*, vento, nel greco. *Ghost* (in ingl.), fantasima, o spirito di morto, in tedesco *Geist*, si fonda soprá una simile concezione. È connesso con *gust*, con *yeast*, con *gas*, ed anche col fischiante e bollente *geysers* d'Islanda. *Soul*, anima, è il gotico *saivala*, e questo chiaramente si riferisce ad un'altra parola gotica *saivs*, che significa mare (*sea*, in ingl.) Il mare (*sêa*) era chiamato *saivs*, dà una radice *si* o *siv*, il greco *seio*, agitare; significò l' acqua mossa at-

tanto per principio del mondo il *fuoco* secondo Eraclito ed altri più antichi, non mancò chi eziandio dicesse che l'anima fosse fuoco incorporato all'umido, cioè vapore, ovvero fosse una particella dell'essenza degli astri. Non troviamo veramente chi avesse detto che l'anima fosse il quarto degli elementi allora conosciuti, cioè *terra*; se pure non facevano anche entrare questo elemento nell'anima quelli che la componevano di tutti i quattro elementi saputi.

Arriveremo poi e di quelli che fan l'anima essere l'*armonia degli elementi*; e prima di lui Zenone d'Elea avea detto eziandio che l'anima fosse un miscuglio di elementi; cioè di *freddo* e di *caldo*, di *secco* e di *umido*. Ma, se si penetra dentro in queste opinioni ultime, per elementi, non dobbiamo intendere terra, aria, acqua, fuoco, così materialmente come noi li conosciamo; chè quegli antichi chiamavano così le ragioni dell'essere; ed avendo una lingua piena di figure sensibili, non si servivano che delle voci che direttamente significassero i detti sensibili; nè il prendere la natura dell'anima come acqua, come aria o come fuoco, si deve intendere diversamente. Conciossiachè, dicevano gli antichissimi filosofi per principio delle cose ciò che di men materiale si conoscesse; e Talete disse venir tutto dall'acqua, perchè la trovava men materiale della terra; Anassimene e Diogene di Apollonia dicevano principio

...ma, in contraddistinzione dell'acqua stagnante o corrente. L'anima, essendo chiamata *salvala*, vediamo che fu in origine concepita dalle nazioni teutoniche, come un mare interno, che si alza e abbassa con ciascun respiro, e riflette il cielo e la terra sullo specchio dell'oceano. » MAX MULLER, *Lezione sopra la Scienza del linguaggio* p. 388-89, Milano 1864. Io crederei meglio che in queste voci sanscrite, sassone, teutoniche, non ci sia che il pensiero ...ero filosofico delle antiche scuole greche; dalle quali si dava per natura dell'anima la natura stessa del primo principio delle cose, ora posto nell'acqua, ora nell'aria, or nel fuoco. v. PLUTARCO, *Dell'opinione de' filosofi*, L. I, IV. Opusc. LXI — ZELLER, *La philosophie des Grecs. Prem. period.* ch. I. § 1-4. Par. 1877 — *Fragmenta philosoph. graecor. colleg.* MULLACHIUS, t. I. *de Anaxim.* Paris, 1860.

delle cose l' aria, perchè la prendevano come più sottile dell' acqua; ed Eraclito diceva anzi essere il fuoco, perchè meno materiale degli altri tre elementi trovava questo suo (1). Onde, dando all' anima per sua essenza la natura stessa del primo principio delle cose, intendevano darle la natura più nobile che conoscessero; ed a nessuno allora venne in pensiero che l' anima fosse di natura materiale e corporea, cosicchè potesse perire come tutte le altre cose corporee; giusta gl' insegnamenti del moderno materialismo, o atomistico o panteistico che sia. L' anima era natura in moto, cioè forza; e della natura degli elementi più sottili, cioè semplice. Epicuro stesso, o signori, poneva nell' anima una qualità innominata, donde derivava la facoltà sensiente, dimodochè vi conosceva qualcosa non materiale, come l' acqua, l' aria, il fuoco; (2) e quando Asclepiade definiva l' anima l' *esercizio consono a sè stesso dei cinque sensi*, vero è che l' anima si confondeva colla potenza sensitiva, ma questa potenza sensitiva era pure una virtù non della materia, ma di qualche altra cosa che restava non cercata (3).

Dopo le quali sentenze la storia della filosofia ci con-

(1) v. PLUTARCO, Opusc. cit. L. I. IV. ARISTOT. *de Anima*, L. I. SEGNI, *I tre libri di Aristot. sopra l' Anima*. L. I. c. X-XVII. Fir. 1607.

(2) v. PLUTAR. Opusc. cit. L. IV. — GASSENDI *De vita, moribus, placitisque Epicuri, Animadvers.* t. I. Physiologia Epicuri, etc. Lugd. 1675.

(3) « Talete il primo affermò l' anima esser una natura che sempre si muove, o per se stessa si muove; Pitagora numero movente sè stesso; e piglia il numero per l' intelletto. Platone essenza intelligibile, mobile per sè stessa, e moventesi con numero conveniente. Aristotile atto primo del corpo naturale strumentale, che ha la vita in potenza. Dicearco, l' armonia de' quattro elementi. Asclepiade medico, esercizio de' sensi. Tutti i sopradetti suppongono l' Anima incorporale, dicendo che naturalmente si muove da sè stessa; che sia sostanza intelligibile, e atto del corpo naturale strumentale che ha la vita ». PLUTAR. *Dell' opinione de' filosofi*, L. IV.

duce a sentenze opposte, che vanno sino all'esagerato, quantunque appartengano a scuole più nobili. Secondo Pittagora l'anima, o giovani, sarebbe un numero che muove sé stesso, in quanto il numero è prima cosa; e quindi l'anima è sempre anteriore alla materia, ch'è seconda cosa. Nell'anima secondo i Pittagorici ci ha l'unità, quando nei corpi si trova la moltiplicità; e diffatti questa moltiplicità stessa era pur trovata nell'anima, ma nella sensibilità risultante dal numero 4, la qual facoltà veramente è quella che sta appunto in contatto colle cose materiali. Empedocle agrigentino e pittagorico, professava che l'anima costasse di tutti i principî delle cose; ma ciò diceva il nostro filosofo perchè nell'anima trovandosi l'unità e la moltiplicità secondo Pitagora, ci son tutti i numeri che fanno le cose; sicchè, come dice il Rosmini « l'anima secondo Empedocle ha in sé la *similitudine* degli elementi, non gli elementi stessi materiali; il che consuona col sentire della scuola pittagorica e della eleatica, nella quale fu istituito Empedocle (1). »

Questa dottrina che l'anima fosse la similitudine di tutte le cose si trova pure in Platone, forse per riflesso di quell'antica dottrina di Parmenide, che l'essere ed il pensare siano il medesimo ente. Ma questa similitudine di cose nella filosofia platonica sono le idee, epperò sembrerebbe che Platone avesse confuso l'anima colle idee, se pure parlando della *ragione* non si vedesse che sia questa altra cosa, e perciò un soggetto a sé, che non è se non l'anima umana. Veramente Platone parla dell'anima in modo confuso, e quel che c'è di chiaro è che l'anima non sia punto materiale; quantunque Aristotile vorrebbe interpretare la dottrina platonica nel senso da pigliar l'anima come composta di quattro elementi materiali: dottrina che Platone anzi combatte, dicendo che la mente è posseduta dall'anima,

(1) V. Rosmini, *Psicologia*, v. I, App. *Delle sentenze de' Filosofi*, ec. cap. IV. — Bain, *L'esprit et le corps*. p. 151. Par. 1876 — Zeller, *La Philosophie des Grecs*, Prem. period. t. 1. ed. cit. — Lange, *Histoire du Matérialisme* etc. t. 1. Pr. Part. ch. I. Paris 1877.

e l'anima non si vede cogli occhi, come cogli occhi si vedono il fuoco, l'acqua, l'aria e la terra, che sono corpi. Il greco filosofo pare che dia all'anima un che il quale sarebbe lo spazio: ma non perciò fa dell'anima un che materiale; solamente, dà all'anima lo spazio per significare la limitazione e la similitudine, acciò non si confonda con Dio; e inoltre nello spazio ravvisava Platone il *continuo* ed il *semplice*, sicchè trovava lo spazio nell'anima in quanto trovava in essa identità con sè stessa e semplicità. Il Rosmini su questo proposito dice che in Platone lo spazio così preso è come una cotal forma dell'anima sensitiva; ma nell'anima intellettiva non entra corpo alcuno, nè vi sono gli elementi materiali che Platone stesso chiamava *corpi*, e perciò prodotti da Dio posteriormente all'anima. Per vero, o signori, quando Aristotile accusava Platone che riguardasse l'anima come gli *atomi* di Democrito, non considerava lo Stagirita tutta intiera la dottrina platonica, e la distinzione di anima superiore o intellettiva, e di anima inferiore o sensitiva, per la quale solamente Platone parlava di spazio e di moto. L'anima in Platone è un mezzo tra le idee e le cose sensibili, e per sè è una sostanza (*οὐσία*); ed è perchè ora si avvicina alle idee, ora si avvicina ai sensibili, che si è detto Platone confonder l'anima ora colle idee, ora coi corpi, ora coll'identico, ora col diverso; anzi si è giunto a voler dire che Platone facesse l'anima composta di tre parti, quando il greco sapiente non significava sotto queste tre parti se non i due termini cioè le *idee* ed i *corpi*, e l'*οὐσία* o *sostanza* media o *ragione*, ch'è solo l'anima umana. È il linguaggio figurato tanto frequente a Platone, che fa dirgli riguardo all'anima umana che Dio prese tre nature o tre enti, e li temperò tutti in una sola specie, che è l'anima. Per questo legarsi alle idee ed ai sensibili, Platone trova poi nell'anima la distinzione di scienza e di opinione, cioè di cognizione assoluta e relativa: e da ciò la sentenza di Platone che il *simile si conosce dal simile*; in quanto cioè l'anima legarsi con le idee conoscere le idee; ed in quanto essere legata coi corpi conoscere i corpi. Nè se non in virtù di queste idee che

l'anima possiede, scorge essa l'armonia ideale o il bello; apprende ad ama il bene; donde la conoscenza del Buono e l'altra del Bello, la ispirazione e l'estro che han tanta parte nella filosofia platonica, così ispirata dall'amore dell'arte che ben questa filosofia può dirsi una scientifica poesia.

Nelle dottrine di Aristotile troviamo non poca oscurità rispetto alla natura dell'anima umana, ma si può raccogliere che Aristotile non concepisse l'anima in qualche modo se non come un atto del corpo, il quale piglia perfezione da esso atto. Dice questo filosofo che *l'anima è la prima entelechia di un corpo naturale che ha potenza di vita;* e questa voce *entelechia*, che vuol dire ciò che ha fine in sè, significa bene che nell'anima ci sia un atto compiuto, il qual compimento non può essere che del corpo; in modo che l'anima sarebbe come forza inizio del corpo; come atto compimento o finimento di esso corpo (1). Alcuni interpreti credono che il corpo per sè abbia la vita, quantunque virtualmente, senza dell'anima: ma avendo Aristotile posto nella definizione che l'anima sia *la prima entelechia*, nel corpo non si potrà dar mai questa vita senza che non venga dalla prima entelechia di esso corpo, ch'è appunto l'anima.

Non si potrà poi nemmeno pigliar la dottrina di Aristotile sull'anima, nel senso che per atto quel filosofo intendesse qualcosa di accidentale, ciò che da Aristotile è escluso nel libro *sull'anima*; bensì l'anima aristotelica è un atto specifico, cioè che costituisce vivente ed animato un corpo,

(1) Il Varchi interpetra questa *entelechia* di Aristotile nel senso di *atto, perfezione, forma sostanziale:* « usò Aristotile per assegnare il genere all'anima una voce e vocabolo nuovo trovato e fatto da lui, e questo fu ἐντελέχια, cioè *perfezione* ovvero *atto primo*, e insomma forma sostanziale; il quale vocabolo, dicono e così pare in verità, ancora che alcuni si sforzino di difenderlo, che Cicerone non intendesse, avendolo tradotto nel primo libro delle sue Disputazioni Tusculane, *un certo movimento continovato e perfetto*, come se fosse stato scritto ἐνθελέχια per θ, e non ἐντελέχια per τ ». v. *Lezioni sul Dante* ecc. Lez. II. v. 1. p. 104. Fir. 1841.

quindi è una sostanza (1), anzi una sostanza formale, appunto perchè da essa come atto è formato il corpo (2).

L'anima pertanto, secondo Aristotile, non sta separata dal corpo; come Dio, ch'è l'atto del mondo, non sta per lo stesso filosofo separato dal mondo; ed è per questo che Aristotile cammina confuso quando tratta della facoltà intelligente dell'anima, nella quale non ha che fare il corpo; tanto che lo Stagirita quasi inclinava a separare l'anima intellettiva dalla sensitiva (3). La quale anima intellettiva sarebbe ciò con cui l'anima pensa e giudica, giusta le parole dello stesso filosofo; e questo intelletto o anima intellettiva sarebbe eterna ed incorruttibile, benchè in noi venga dal di fuori, o se agisca per sè stessa, pur riceve dall' anima sensitiva la materia onde forma le sue specie (4). Nel che sembra che Aristotile confondesse le forme astratte, incorruttibili ed eterne, che rispondono ai tipi o alle idee di Platone, con l'anima stessa intellettiva: ma quando tratta della generazione degli animali, si trova una tale genesi dell'anima che non s'intende più come l'anima intellettiva sia so-

(1) v. VARCHI, *Lezioni sul Dante* ecc. Lez. II. p. II. *Delle molte e varie opponioni degli antichi intorno alla quidità e essenza dell'anima*, v. 1. p. 98 e segg. Fir. 1841.

(2) v. WADDINGTON, La Psicologia di Aristotile, Pr. Part. cap. II, III. — ROSMINI, *Aristotile esposto ed esaminato*. L. I, c. IX. L. III, c. XV.

(3) Bernardo Segni nel suo Trattato sopra i libri dell' Anima di Aristotile, dopo aver definita l' Anima *forma di quel tal corpo naturale che abbia la vita in potenza*, ovvero *Atto primo del corpo naturale*, che abbia gli *strumenti* (organi della vita), aggiunge che, « siccome, il corpo ha l'essere mediante l'anima, che è la sua forma; parimente diviene egli una cosa sola con l'anima, e senza alcun mezzo; in quanto dico che l' anima si dice esser forma del corpo. » Intanto, segue a schivare certo il materialismo, « con tuttociò nulla vieta, che alcune parti d'essa anima non possono separarsi dal corpo; come è verbigrazia l'intelletto e la volontà; per non esser tali parti perfezioni d'alcune parti del corpo. » v. L. II. c. IV. VIII. XI. XXII. p. 40-44-52, Fir. 1607.

(4) v. il nostro scritto *Dell'Intelletto nelle scuole del medio evo e* [illegible] *liana de' tempi nostri*. Napoli 1865.

sostanzialmente altra della vegetativa e della sensitiva. Nel formarsi l'animale, dapprima l'anima, secondo Aristotile, è in potenza, indi quest'anima potenziale passa ad anima *vegetale*, e da questa viene all'anima *sensitiva*, apparendo come atto di corpo organico vivente; e finalmente l'anima sensitiva, già maturata, si mostra anima *intellettiva*. Questa genesi dell'anima viene a riguardare la mente o come qualche cosa che in suo principio è pur materiale, o come qualche cosa che non è propria dell'individuo, ma si trova nell'individuo siccome posta dall'intelletto universale della specie: congettura che diede campo all'Averroismo. Quello che sia proprio dell'anima nell'individuo, pare secondo Aristotile che non è se non l'intelletto passivo, cioè l'anima sensitiva, sul quale intelletto opera per l'astrazione del singolare e del proprio, l'intelletto agente o l'universale, che con altro nome è detto pure *mente*; ed è questa una facoltà ch'era contenuta potenzialmente nell'anima, ma si dimostra in atto, dopochè la cognizione ricevuta dai sensi è formata, spogliata della sua relazione col particolare, nella pura astrazione.

L'anima, infine, può dirsi che per Aristotile non sia corpo, bensì atto di corpo, e resta incerto se la mente o l'anima intellettiva sia o no una sostanza a sè, ovvero suo sviluppo più compiuto del primo atto fisico (1), sì che quantunque sia una *entelechia*, non vada disgiunta però dal corpo fisico, il quale potenzialmente avrebbe in se la vita. Nè si può dire chiaramente se quando Aristotile chiama l'anima *ultima formarum naturalium* la disgiungeva dalla materia; essendo inseparabili nel sistema aristotelico dal lato della realtà, le forme e la materia. In questa confusione di dottrina dobbiamo dire che nessun'altra dottrina più di questa ha per fermo sofferto dei guasti, che la

(1) v. ARISTOT. *De Anima*, l. II. 3. Berol. 1831—WADDINGTON, *La Psicologia di Aristot.* c. III. Fir. 1836—ROSMINI, *Aristotile esposto ed esaminato*, L. I, cap. XIV — BAIN, *Le sens et l'intelligence*, App. *Psicologie d'Aristote*, p. 586, Paris, 1874.

avran fatto molto lontana dalla vera dottrina dello Stagirita sull'anima umana (1).

Durante il medio evo l'anima fa una sostanza immateriale e immortale, si come avevano insegnato i Padri, e insegnavano i dottori; e S. Tommaso combattè fortemente la dottrina Averroista dell'Intelletto universale, per la quale col finire dell'*individuo* organico sarebbe finita l'anima (2), perchè non individuale, ma impersonale; e la negazione dell'immortalità dell'anima si fece un pò ardita col rinascimento, e coll'opporre l'Aristotile greco all'Aristotile delle scuole, o arabo o latino (3). Ma gl'iniziatori come son detti, della filosofia moderna, Cartesio e Leibnizio ed anche Bacone, furono tutti spiritualisti, e tennero l'anima quale sostanza semplice, o monade spirito, non peritura affatto col corpo (4).

Se non che, è pur da notare che taluni filosofi confusero intorno alla natura dell'anima umana il conoscente ed il conosciuto, e furon costretti a non distinguere più l'anima da Dio. Questi filosofi sono i panteisti di tutti i tempi: e tal confusione tra l'anima come mente conoscente

(1) Il Gelli ne' suoi *Capricci del Bottaio*, ragion VI, fa così dire all'anima sul proposito dell'incertezza della dottrina aristotelica: «quando mi considera unita al corpo, e' dice che io son mortale; e quando e' mi considera come intelletto agente, e che io posso operare senza quello, e' dice che io sono immortale; sì che, finalmente, chi lo legge non è mai certo se io sono mortale o immortale» p. 224 Fir. 1855.

(2) v. JOURDAIN, *La Filosofia di S. Tommaso*, L. I. cap. 4. Nap. 1864.

(3) v. LANGE, *Histoire du Matérialisme*, t. 1. deux. part. ch. III. ed. cit. Della dottrina di alcuni filosofi italiani del rinascimento parleremo di proposito all'occasione di uno scritto inedito di Vitale Pizza, filosofo siciliano, che insegnò a Padova nel secolo XVI, ed ebbe parte in quelle quistioni dell'Averroismo. v. RENAN, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 175, Paris 1861; e la nostra *Storia della filosofia in Sicilia* etc. t. 1. L. II. cap. 1. Pal. 1873.

(4) BOUILLIER, *Histoire de la Philosoph. Cartesienne*, t. 1. e 2. Paris 1868—BAIN, *L'esprit et le corps*, p. 181-189—e la nostra *Storia della filosofia in Sicilia*, etc. t. 1. L. III, cap. 1.

e le cose come termine conosciuto, si trova sin dagli antichi sistemi indiani e greci. Il panteismo psicologico e l'idealismo si sono uniti nella stessa dottrina di non vedere nell'anima che un che creatore a sè stesso delle sue idee, ovvero una modificazione o stato speciale della intelligenza dell'Essere uno. Spinoza, che dice che l'anima umana sia un modo del pensiero divino, e l'idealista che dice l'anima umana esser il concetto che l'*io* ha di sè stesso, non sono molto lontani tra loro; sì che quando Amedeo Fichte diede il sistema del suo panteismo soggettivo, cioè che l'*io* in quanto pone sè stesso, è, ed in quanto è, pone sè stesso, racchiudendo nell'affermazione di sè l'affermazione del *non-io*, che in fine trovansi insieme nella identità della coscienza; non fece che innalzare a scienza pura il sistema spinoziano, e chiaramente disse che il suo *io* fosse la vera scienza della Sostanza assoluta di Spinoza. Intanto, il panteismo distrugge l' anima umana e per principio di sistema e per conseguenza. Nel panteismo, o signori, non può darsi che unica sostanza, ed all' anima umana non tocca per lo più ch'essere fenomeno di questa sostanza, accidente passaggiero, che in fine non è che nulla, quantunque il nostro Miceli ne avesse fatto la stessa *Ragion di agire sotto cognizione estrinseca*, ovvero la stessa *Volontà fisica*, che nella cognizione *intrinseca* è l' Onnipotenza, *Dio*; nella *estrinseca*, *anima* (1). Che se non è fenomeno, ma l'essere unico stesso, secondo il Fichte, un *Io puro* che nel sistema del tedesco filosofo può dirsi che assolutamente non è, come non è in questo senso nemmeno il *non-io*, si riduce eziandio al nulla; e dopo aver detto che tutte le cognizioni umane sono una fantasmagoria dell'*io*, il Fichte si trovò pur costretto a dire che l'*io* reale per noi è un noumeno, una incognita. Nè Schelling sostiene più del Kant la sostanzialità dell'anima umana, quando dice che il *Non-Io* produce l'*Io*, il quale Io è co-

(1) vedi il nostro libro *Il Miceli ovvero dell'Ente uno e reale* ecc. Dial. 1°, e lo *Specimen Scientificum V. Miceli* prop. CVII, e segg.

ne la coscienza di questo non-Io; appunto perchè questa coscienza non ha nulla di determinato, non è altro che il nulla; e così scomparisce eziandio nel sistema della Identità assoluta l'anima umana, che vi è di solo nome. Appresso venne l'Hegel, e pare che per questo filosofo l'anima umana, o l'*io*, sia piuttosto il tutto, confondendolo con l'Idea, che per l'Hegel è l'essere assoluto (1). Ma avendo detto lo stesso Hegel che l'Idea nello stato puro è una astrazione; che l'Idea non è se non l'essere nulla; noi non troviamo più la realtà dell'anima umana in una idea, la quale è fatta già identica al nulla. Checchè ci dica l'Hegel, anche che la mente o l'anima umana sia lo Spirito assoluto, rivolgendoci noi al principio del sistema, non troviamo che il nullismo, il quale debba pure nella sua negazione condursi seco la sostanzialità dell'anima umana.

La quale conseguenza esce logicamente della *filosofia dell'Inconscio* che di recente ci ha data l'Hartmann, per la quale l'*io* è uno svolgimento o un prodotto dell'*Inconsciente* che senza saperlo si fa consciente, e si dice spirito e intelligenza, il cui subbietto è il Tutto in se inconsciente, inintelligente. Fra gli ultimi alemanni, l'Herbart più di tutti fu atteso allo studio dell'anima, sì che da lui può dirsi avere avuta spinta la psicologia tedesca contemporanea, della quale forse il più illustre maestro è il Lotze, da esser preferito senza dubbio ai maestri della scuola psicologica inglese, la quale oggi fa tanto rumore, perchè è andata confondendo la psicologia colla fisiologia, siccome appare da' libri dello Spencer, del Bain, e del Lewes (1). Per l'Herbart l'anima è una entità inestesa, semplice, dotata della facoltà della *presentazione mentale* cioè di pensare le altre entità, e d'intenderle. Il Lotze dà all'anima una parte attiva nello sviluppo fisiologico del corpo, come

(1) v. il nostro scritto *Dell'Intelletto nelle scuole del medio evo, e nella hegeliana de' tempi nostri.* § III. Napoli, 1865.

(2) v. Ribot, *La Psycologie anglaise contemporaine* (École spe-[illegible]le) 2. edit. Paris 1875.

elemento sostanziale e *principale*, *spirituale* o incorporeo, e *indipendente*, *attivo* e *libero;* e se non immortale, perchè ha avuto principio e dovrebbe aver fine, di sua natura, immortale per lo svolgimento del potere intellettivo e volitivo (1).

Altri filosofi finalmente riguardarono l'anima, o signori, come materiale, ed i lor sistemi portano il nome di materialismo, del quale il Lange ci ha data una dotta Storia cominciando dalla scuola atomistica di Abdera, cioè da Democrito, e venendo sino ai nostri tempi, o al materialismo tedesco, giudicato tanto bene dal Janet nel suo libro sul Materialismo contemporaneo. Fra gli antichi materialisti va famoso, dopo Epicuro, del quale è pure a dubitare (2), il nostro Dicearco da Messina, il quale, secondo Cicerone, insegnava che l'anima sia nulla, ed un nome inane; nè la forza per cui operiamo o sentiamo è separabile dal corpo; non è se non il corpo stesso così disposto che per sua natura viva e senta. Si è presa questa dottrina come tale che neghi assolutamente ogni distinzione tra anima e corpo; benchè non manchi chi l'abbia interpretato non senza ragione da riferirsi alla sola anima sensitiva o organica, che gli antichi distinguevano dall'anima intellettiva e spirituale (3). Nè fu solo Dicearco; ma Lucrezio ed altri della scuola epicurea, pare che avessero professato tutti il materialismo; come anche fu professato, benchè raramente, da taluni del medio evo, ed indi nei tempi del rinascimento, da Pomponazzo, quando la corruzione morale voleva per necessaria conseguenza la negazione dell' immor-

(1) v. LOTZE, *Psycologie Physiologique*, ch. III. Paris 1876.

(2) Per Plutarco Epicuro avrebbe ammesso nell'anima oltre gli elementi corporei un che d'innominato, onde il senso (opusc. cit. *della opinione de' filosofi*, L. IV); e il Gassendi nell' opera *Animadversiones in* L. X *Diog. Laertii*, *De vita moribus et placitis Epicuri*, t. 1. fa vedere la differenza tra la dottrina di Epicuro e la negazione della semplicità e spiritualità dell'anima.

(3) V. *I Framm. di Dicearco racc. e ill. da* CELID. ERRANTE. v. 1, art. III. Pal. 1822.

talità dell'anima umana; negazione che non può ottenersi senza prima porre per principio che l'anima sia qualche cosa di materiale, non separabile dall'organismo animale.

Non più che materiale la fecero eziandio alcuni della scuola enciclopedista, pei quali l'uomo non fu che una pianta semovente, o non ebbe altra distinzione dalla scimmia che una maggior finezza di tatto nelle mani: ed al materialismo parve inclinato il sistema della Cranioscopia, pel quale le facoltà uon si dovrebbero che a certe configurazioni del cervello portanti ora una, ora altra disposizione morale. Il materialismo parte dal principio che null'altro c'è se non la sensazione, e il pensiero non sia in noi se non sensazione trasformata; quindi l'anima non sarebbe che il cervello stesso modificato dalle impressioni che vi portano i nervi, ovvero secondo altri non sarebbe che la collezione di tutte le sensazioni riguardata come affezione permanente, ma niente distinta dalla materia; la quale non è altro della forza, a cui tutto debba unicamente essere riferito, come a principio eterno ed universale di ogni cosa e di ogni movimento, capace di giungere trasformandosi sino a convertirsi in pensiero e volontà

Pertanto l'anima sarebbe un risultamento dell'organismo, la forza stessa che nelle sue funzioni diciamo vita, sia di natura elettrica, sia magnetica, ovvero di qualch'altra natura che noi non conosciamo tra le proprietà della materia, ma sempre materiale. Nè il materialismo è sempre così aperto: quando il signor Ausonio Franchi ci dice che riguardar l'anima come sostanza semplice spirituale è una doppia negazione, poichè noi non sappiamo che di fenomeni e di sentimenti; in questa sentenza troviamo il materialismo, ma celato sotto l'ombra del criticismo; del modo stesso che è anche celato nel positivismo di alcuni filosofi contemporanei, i quali contentandosi de' soli fatti psichici e delle loro leggi, non si curano della natura del soggetto di questi fatti, professando non intendersi della natura delle cause, e di quanto non cada sotto i sensi, ovvero negando *a priori* un soggetto immateriale, così come aper-

tamente ha fatto il Littré, e riducendo la *psicologia* a una *fisica* o *storia naturale* dello spirito confuso col cervello (1). Dello stesso modo troviamo l'ateismo nella negazione di tutti gli attributi che il senso comune o la ragione umana dà a Dio, volendolo riguardare come un essere di cui nulla si può dire, o come semplice ideale della mente umana, secondo il detto della moderna *scuola critica* (2).

I materialisti adunque antichi o moderni fanno distruggere l'uomo tutto intero dalla morte, e non lo considerano meglio d'un altro qualsiasi organismo animale: la superiorità delle facoltà che trovano nell'uomo non è riferita che a maggior perfezione di organismo, a più completo sviluppo di vita, ma la distruzione è la stessa; nulla resta dell'organismo vegetale e animale che si trasforma in altra vita ed in altre forme della natura, e nulla resta dell'uomo, alla cui morte la dissoluzione chimica per l'eterna circolazione della vita (3) *a sensi altri destina* i componenti dell'organismo umano.

Fra i libri del moderno materialismo ne è apparso uno sull'origine dell'anima, uscito dalla scuola panteista germanica, nel quale considerando unitamente l'elemento fisico e l'elemento psichico della natura umana, l'autore nega la distinzione reale di spirito e di materia; e considera questi due termini come inseparabili e come essenzialmente congiunti. Dice che tutta la natura è spirito e materia; che unica vita penetra ed anima l'universo, ora per l'azione di leggi chimiche e fisiche, ora sotto quella di leggi organiche e psichiche. L'essere inconsapevole e l'essere consapevole sono costituiti dal diverso concentramento della vita; nè tra l'organismo fisico e l'anima c'è altra distinzione tranne che l'uno è vivente in

(1) v. il nostro libro *Sofismi e buon senso, serata* III.

(2) v. *Sofismi e buon senso, Serate campestri*, ser. IV. Pal. 1873.

(3) v. MOLESCHOTT, *La circulation de la vie*, t. 1. Paris 1866: e il nostro libro *Sofismi e buon senso*, etc. *Serata* III, *Il nuovo Materialismo*. Pal. 2ª ed. 1873.

[illegible] ha l'anima, e l'altro è anima in quanto non è che la vita specifica dell'organismo, la quale ha origine colla [illegible] formazione organica dell'uomo. L'autore del libro, che è il signor Struve, trova questa origine nel principio che ogni nuova vita è un terzo termine risultante da due altri termini tra loro diversi, e questo per via o di *giunzione* o di *mescolamento* e di *compenetrazione*. Il primo modo si trova nel mondo materiale, il secondo modo nei fatti della chimica e della fisica, il terzo modo finalmente nell'ordine della vita organica animale, in cui prevale la legge della *compenetrazione vicendevole dei termini generali*. Così ha vita ed anima l'animale e l'uomo, nel quale ultimo c'è più che non c'è nell'animale, perchè i due *fattori genetici* sono fisico-psichici, e la vita nei parenti è nel grado di sviluppo che si dice principio spirituale o intelligenza. L'anima è l'espressione di un essere consapevole di sè stesso, che dice *io*; e questo io non è che « una unità risultante dal congiungimento di due io, di un io pensante e di un io pensato; i quali, pervenuti a contrapporsi con un non-io, si riconoscono come identici tra loro, ed eccitano la conscienza nell'io risultante dalla loro unione. » E questa è la legge della compenetrazione. L'anima pertanto, che così è fatta nascere, è un terzo principio vivente e consciente, e per la conscienza s'intende come forza, sì che appare un sistema organico d'intelletto, sentimento e volontà.

Se questa dottrina del signor Struve si volesse mettere in relazione con qualche antica dottrina sull'origine dell'anima umana, non sarebbe altro che l'antico *traducianismo* bello e buono, cioè la vecchia dottrina della propagazione fisica delle anime umane, sostenuta da alcuni filosofi nei tempi antichi. Ma rispetto alla natura dell'anima, questa dottrina appartiene al materialismo, poichè l'anima non è che una manifestazione quanto più elevata della vita universale non separata dalla materia: ed è conseguenza di un panteismo materialista che pare l'autore avesse preso per principio del suo libro; così come altri

oggi predica il monismo, e la stessa forza sostanzialmente dice essere insieme anima e corpo.

Il qual panteismo psicologico, o monismo, pare che sia oggi come una conseguenza della psicologia che fu necessità nel sistema hegeliano mettersi in armonia col principio ontologico che Idea, Natura e Spirito siano non più che uno svolgimento diverso dello stesso Essere universale.

Dopo il libro dello Struve, comparve l'altro, *Cervello e Spirito*, del dottor Piderit, che intese fare della psicologia una pertinenza della fisiologia, non essendo la così detta attività spirituale che la funzione di un organo del corpo umano, cioè del cervello. L'anima è detta la forza plastica o formativa dell'organismo, ma come esplicazione dell'anima universale che dà vita a tutto il mondo organico, e più o meno a seconda la maggiore perfezione dell' organismo stesso. È una rinnovazione, o signori, del vecchio errore materialista; e quasi per condanna alle follie della mente umana la Germania dà oggi l'esempio di una noiosa ripetizione di tutti i vecchi errori, che l'Hegel seppe tanto maestrevolmente rivestire di roba ammodernata (1), e il Buchner e il Moleschott hanno raccolti in libri che sono

(1) Guglielmo Portius nel suo libro della *Natura de' sensi e dell'anima* (Lipsia 1864) fa l'anima di natura stessa degli elementi dell'universo, che sono l'*Essere*, la *Causa*, l' *Unità*, dapprincipio unica, omogenea ed indistinta sostanza, da cui uscirono tutti gli esseri, tutte le forze e tutti i fenomeni. Per questo è spiegabile come l'anima sia in relazione coll'universo, senza che intanto sia materiale nè confusa col corpo. Corpi e spiriti sono specie distinte dell'essere, o sostanza primitiva in esse trasformata: e i fenomeni dell'anima non possono punto riferirsi al corpo o alla materia. Dà tre elementi *Essere*, *Causa*, *Unità*, è fatta tutta l' attività dell'anima, di maniera che dall'*essere* vengon fuori le funzioni della sensitività; dalla *causa* quelle della percezione, immaginazione, fantasia; dall'*unità* la spiritualità, la ragione, il giudizio, e tutto quello che c'è di superiore. Pertanto, dall'unità sostanziale negli elementi si ha nello stesso tempo l'unità e semplicità nell'anima, siccome l'armonia delle sue facoltà, e l'identità della coscienza.

i manuali della recente forma presa dal materialismo ai nostri giorni.

L'Hartmann, per esempio, nella sua filosofia dell'*Inconsciente* fa sì del corpo, come dell'anima un fenomeno, senza conscienza o con conscienza, dell'Uno Tutto, che è il suo Inconsciente; e riprova tanto il *creazionismo*, quanto *il traducianismo*, che hanno considerato l' anima siccome un che a sè, quantunque nè manco faccia buon viso a quel grossolano materialismo, che insegna l'anima essere il resultamento insieme colla vita dell'azione di forze chimico-fisiche, e delle funzioni dell'organismo. L'anima per l'Hartmann sarebbe « la somma delle azioni esercitate sopra un organismo adatto dall' Uno Inconsciente. » Onde l' anima e l'organismo sono uno stesso fatto dell' Inconsciente, il quale per i termini fisici di sua azione compone l' organismo, e per la somma delle sue funzioni corrispondenti alla disposizione dell'organismo e delle molecole cerebrali, costituisce l'anima; la quale appena l'individuo organico perde la sua esistenza, anch'essa non ha più la conscienza, che fa la sua esistenza nella sostanza universale, o nel fondo metafisico di tutti i fenomeni, che è l'Inconsciente (1). Nè questa dottrina è altra della spinoziana, o della teorica dell'anima quale fu data dal nostro Miceli nel suo sistema dell'Ente uno e reale (2). Così per l'inglese Bain, fautore del così detto *monismo*, lo *spirito* o l'anima sarebbe l'opposto della materia, cioè del mondo esteriore ed esteso, e significherebbe il mondo interiore, o tutto ciò che non ha con se la estensione, come i fatti del sentimento, della coscienza, del pensiero, della volontà, etc. ne' quali manca l'estensione o la materia. Il sentimento, la volontà, il pensiero, sono appunto lo *spirito*, opposto al *corpo*: ma lo spirito non è separabile dal corpo, come il morale non può separarsi dal fisico, e un fatto psicologico risponde a un fatto fisiologico, sì che può dirsi un fatto *a due fac-*

(1) v. *Philosophie de l'Inconscient*, t. II, p. 445, 46. Par. 1877.
(2) vedi il nostro libro *Hartmann* e *Miceli*, Pal. 1877.

ce, per distinguerlo del fatto meramente fisico, che è un fatto *a una sola faccia*. Il cangiamento *di stato* nelle forze e la loro *correlazione* spiega la distinzione di *spirito* e di *corpo*, di *stato subbiettivo* e *stato obbiettivo*, di *interiore* e di *esteriore*, nell'unità della forza o della sostanza, la quale « è alternativamente obbietto e soggetto, consciente con estensione, e consciente senza estensione, sì che senza la conscienza fornita di estensione, la conscienza senza estensione non potrebbe affatto esistere (1). » Nè in fondo è altra la dottrina psicologica dello Spencer sulla vita, sulla formazione dello spirito, e sulla legge della intelligenza, quando tutto avviene per meccanico parallelismo di fatti interiori ed esteriori, simili e differenti, e il cangiamento nelle cellule nervose è ciò che dentro a noi è correlativo al fatto di coscienza, siccome una trasmissione ereditaria organica ci dà le *associazioni indissolubili*, che corrispondono ai *principj* che si sono assegnati alla ragione umana. Onde per lo Spencer lo spirito non è che il legame de' fenomeni interiori che sono, in opposto agli esteriori, dotati di coscienza (2): il qual fatto del resto della conscienza gli avrebbe dovuto bastare a farne una sostanza immateriale, nel senso degli spiritualisti, e a non dire che la sensazione non sia se non una serie di urti nervosi, e l'idea la serie stessa delle sensazioni, correlative ai movimenti esteriori e nervosi.

Ma quel che la buona ragione e la scienza oppongono all'antico e al moderno panteismo, materialismo, e monismo, dando la vera natura dell'anima umana, sarà materia, o signori, della prossima lezione: per ora potremo fermarci alle seguenti conclusioni:

(1) v. Bain, *Le sens et l'intelligence*, Intr. ch. 1. Paris. 1874—*L'Esprit et le corps*, ch. VI. Paris 1876.

(2) v. Spencer, *Principes de Psicologie*, t. 1. deux. Part. ch. 1, 2, 3. Paris 1874—Ribot, *La Psycologie anglaise*, Spencer, Bain. Par. 1875.

1.

[illegible] ha per materia il mondo interiore, alle [illegible] la scienza fisica fa uopo arrestarsi. Que- [illegible] interiore è l'*anima*, per la quale noi intendia- [illegible] sostanziale che è sempre con noi, ed ha per [illegible] propria il monosillabo *Io*.

2.

[illegible] gli antichi filosofi pensarono sulla natura [illegible] umana; e per lo più le dettero tal natura che [illegible] a quella del primo principio di tutte le co- [illegible] la dissero *acqua*, *aria*, *fuoco*; e altri l'*armonia* [illegible] gli *elementi*. Empedocle fu il primo tra gli antichi [illegible] che, dicendo che l'anima ha in sè la *similitudine* degli ele- [illegible], la spogliò della materialità di essi elementi; e l'in- [illegible] alle ragioni degli elementi, alla immaterialità. Pla- [illegible] poi continuò a riguardarla come immateriale, ovvero [illegible] un che tra le idee e le cose sensibili, accostandola [illegible] alla natura delle idee che dei sensibili. Aristotile ap- [illegible] la pose come *entelechia*, come un atto del corpo, o [illegible] sostanza formale, perchè da essa come atto è *formato* [illegible] corpo, e per eccellenza è *ultima formarum naturalium*.

3.

Altri filosofi confusero l'anima umana con l'essere uni- [illegible] versale assoluto; e ora si tennero al panteismo così detto [illegible] ideale o dell'io; ora al panteismo, o monismo, che con- [illegible] fonde in uno materia e spirito. Il Fichte è riguardo all'a- [illegible] nima panteista soggettivo; altri usciti dalla scuola hege- [illegible] liana sono panteisti materialisti, per la confusione che in- [illegible] segnano della vita organica del cervello e della così detta [illegible] intellettuale. Non manca infine chi ai nostri giorni [illegible] vecchia dottrina che nella generazione come [illegible] nera il corpo, così dalle due anime si genera

la terza anima, risultato dei due *io*, e dall'essere l'uno e l'altro nello stesso tempo pensante e pensato. Nè è altro che ripetizione di antichi errori il monismo dell'Hartmann, come il materialismo meccanico del Buchner e di altri fisiologi e psicologi contemporanei.

LEZIONE II.

Della vera natura dell'anima umana; del materialismo; e della animazione universale.

Abbiamo veduto brevemente quali siano state le false dottrine dei filosofi dagli antichi tempi ai nostri rispetto alla natura dall'anima umana: ora dobbiamo intrattenerci della vera natura dell'anima, secondo porta la nostra dottrina, e si tiene quasi per comune consentimento sia dei filosofi, sia dei non filosofi (1).

La scienza si accorda con la coscienza, il conoscere teoretico col comune o naturale, quando noi per primo fermiamo che l'anima umana è una sostanza individua, vivente, intelligente, libera, immortale, cui la coscienza dà il monosillabo *Io* per la più spontanea significazione che

(1) L'antichità pose sempre nell'anima un'energia, onde il suo movimento come forza. Plutarco nell' opuscolo *Delle opinioni de' filosofi* nota sul proposito dell'anima: « Talete il primo affermò l'anima esser una natura che sempre si muove, o per se stessa si muove; Pitagora, numero movente se stesso; e piglia il numero per l'intelletto; Platone, essenza intelligibile, mobile per se stessa, e moventesi con numero conveniente; Aristotile, atto primo del corpo naturale strumentale, che ha la vita in potenza; Dicearco, l'armonia de' quattro elementi; Asclepiade medico, esercizio de' sensi » v. *Opusc.* trad. dell'Adriani, Nap. 1841. p. 977. Aristotile nota come principali dieci opinioni intorno alla natura dell'anima, senza la sua, e il Segni le espone ed esamina largamente nel L. I. del suo Trattato *I tre libri di Aristotile sopra l' anima*, dal c. X al XXXI. Fir. 1607. Ma vedi meglio l' opera stessa di Aristotile *De Anima*, L. I. 2-5, p. 210-214, in *Aristoteles latine interpret. variis ed. Acad. R. Borussica*, Berolini, 1831.

possa trovarsi di una sostanza *che vive, e sente, e sè in sè rigira*, come disse il divino Poeta (1). E diciamo *sostanza* sì nel senso letterale della voce, e sì nel senso di forza, essenza, o come disse Aristotile *entelechia* (2), per la quale il corpo organico vivente consciente, è quel che è, e senza cui non sarebbe corpo *animato*.

Ogni uomo, o signori, e per sentimento e per discorso di ragione trova in sè non esserci altra espressione a meglio significare il suo essere, che questo monosillabo; il quale non punto si duplica, perocchè non mai c'è stato uomo che ha sentito in sè due *io:* tantochè, se non altrimenti è significato il nostro essere nella espressione della nostra personalità, che con questo pronome *io*, per esso si significa e l'unità dell'essere che così si esprime, e l'unità dell'anima umana. Conciossiachè propriamente dell'anima si dice *io*, non mai del corpo preso a parte dell'anima. Vero è che in noi si sente la forza vegetativa; ma questa non si sente se non informata dalla forza sensitiva; e la sensitiva stessa acciochè sia affermata ha bisogno della mente, cioè di essere significata appunto col detto pronome *io*. Il quale fatto era dagli antichi inteso così bene, che gli scolastici dicevano il corpo essere nell'anima, non l'anima nel corpo (3).

(1) v. *Purgat.* c. XXV. v. 75.

(2) Così il Dolce spiega la *entelechia* per l'anima « cioè atto primo, secondo l'essenza, essendo che è forma sostanziale, dalla quale procedono i secondi atti; cioè la vita e i sensi insieme con le potenze et operationi loro. Perciochè Entelechia propriamente significa atto, cioè essenza di qualunque cosa, et anco la forma, secondo la quale e per le cui forze ciascun corpo naturale si muove, e fa le sue operationi » v. *Somma de' tre libri di Aristot. dell' Anima*, L. II. c. 1.

(3) « Substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream « continet ipsam, et non continetur ab ea; anima enim est in cor« pore ut continens, et non ut contenta. » D. Thom. Aq. *Sum.* P. I. Q. LII, art. 1. Aristotile aveva detto l'anima primo principio per cui viviamo; e il Dolce aggiunse: « perciocchè ella è primo atto

L'uomo adunque significa la sua unità personale nell'io; e l'io è per la intelligenza, e l'intelligenza non è dal corpo, ma da qualche altro principio che non è corpo, e si dice *anima*. Questo principio, o giovani, che costituisce invero l'essere umano, il quale non va confuso con l'essere dei bruti, avverte infinite modificazioni, ma sottostà ad esse sempre uno; esse passano, scemano o crescono, mentre l'io nostro resta permanente, e si sente in sè, non in altro: sicchè il discorso conferma che stando questo soggetto sempre uno sotto la varietà di tante e diverse modificazioni, non può essere un fenomeno, un accidente, un attributo di qualche altro essere, ma un essere per sè distinto capace di modificazioni, cioè *una sostanza* (1). La quale unità o meglio individualità dell'anima umana, non solo è nella nostra coscienza sentita e trovata, ma si conferma per tutti i fatti della vita sensitiva ed intellettiva che avvengono nell'uomo; ed è un'affermazione spontanea di senso comune, come è un giudizio necessario della mente sillogizzante. Ove io sento diversamente che sente un altro nello stesso tempo; ove io affermo mentre l'altro nega; ove io voglio mentre l'altro non vuole; io opero mentre l'altro non opera; la ragione è costretta in forza del principio di contraddizione ad affermare in conformità del sentimento o della coscienza, che il mio *io* non è l'*io* d'un altro, che io *Pietro* non sono l'altro individuo ch'è *Paolo;* che l'anima mia non è l'anima di un altro qualsiasi uomo.

e principio di vivere, di sentire, di apparire, di muovere e d'intendere; essendo che prima viviamo con l'anima, e dipoi col corpo. Adunque ella è primo atto e forma del corpo animato» v. *Somma di Aristot.* cit. L. II. c. 1.

(1) La sostanza è definita da Aristotile, « quae neque de subjecto aliquo dicitur, neque in subjecto aliquo est » *Praedicam.* Tract. II. c. 1. E da S. Tommaso, « res, cui conveniat esse non in subjecto » *Summa contra gent.* L. I. c. 25. Gli antichi dicevano con Aristotile che « l'essere è propriamente quello, che può agire e patire » v. WADDINGTON, *La Psicologia di Aristotile*, P. I. cap. II. Firenze, 1856.

Dalla immanenza, o signori, dell'io, e dall' essere una sostanza individua, un principio, non un resultamento, segue poi che nell'anima non si sente nè la ragione può trovare alcuna composizione, la quale è un risultamento. perchè viene dalla congregazione di più parti. nè potrà mai essere un principio, o un essere uno. L'unità esclude la moltiplicità, e dove non avvi moltiplicità non potrà mai darsi composizione; nè mancando la composizione qualunque siasi sottile o imponderabile, si troverà mai la materia. L'anima adunque perchè sostanza è individua, e perchè una o individua è semplice, e perchè è semplice, ossia scevra di composizione, necessariamente è di un'altra natura che non è la materia, cioè è immateriale.

Il moderno materialismo ha raccolto quanto più ha potuto argomenti contro la esistenza dell'anima, come soggetto sostanziale, e spirituale, e però immortale, confondendola con le funzioni stesse dell'organismo, sì che la psicologia non dovrebb'essere che la fisiologia del cervello; e al materialismo si è unito il monismo tedesco o inglese, a far guerra all'antico spiritualismo, anzi alla stessa conscienza umana. Se non che le varie ipotesi messe in campo per sostenere che le facoltà umane non appartengano ad un soggetto che si dice anima, bensì alla massa stessa cerebrale, ora pel suo peso, ora per la sua conformazione, ed ora per la composizione chimica di esso cervello, provano sempre la grande difficoltà di ridurre tutto nell'uomo alla materia, non volendo ammettere altro principio che sia di opposta natura, cioè immateriale. Il sofisma principale della scuola materialista sta in quello che le scuole dicono « *cum hoc*, *ergo propter hoc* »; stante che dal trovare che non c'è intelligenza senza cervello, si è creduto poter conchiudere che al cervello stesso appartengano la intelligenza e il pensiero, l'*io*, e la coscienza. Molti fra' nuovi materialisti credono che si possa spiegare la intelligenza dell'uomo e il difetto di questa intelligenza negli altri animali, per la sola differenza cerebrale: altri all'opposto negano il soggetto spirito nell'uomo per la somiglianza del cervello dell'uo-

mo col cervello delle scimie. Se non che la somiglianza anatomica del cervello umano con quello delle scimie porta con se la grande difficoltà, cioè come mai in tanta somiglianza organica ci sia una immensa distanza tra l'intelligenza dell' uomo e quella delle scimie. La somiglianza organica di una parte, e la dissomiglianza morale dall'altra parte, danno argomento in contrario alla supposizione materialista: conciossiachè se posta tanta somiglianza fisiologica non risulta la stessa intelligenza nell' organismo umano e nell' organismo della scimia, è necessità dover ammettere nell'uomo un'altro principio che non si trova nelle scimie; per la presenza del quale l'uomo è fatto capace di scienza, di arte, di civiltà, di progredimenti morali e civili, e la scimia intanto non si è innalzata mai o alla scienza o all'arte o alla civiltà che dicesi umana. Questi fatti che cadono sotto la esperienza di ognuno restano inesplicabili, se non si riferiscono a cause diverse, cioè ad un soggetto speciale che si trovi nell' uomo, e al difetto di questo stesso soggetto nella scimia; pel quale difetto la scimia è trovata immensamente inferiore all'uomo, e se l'uomo ha l'uso della ragione, nella scimia non troviamo che uso d'istinto.

Ma la difficoltà gravissima che incontra il materialismo è quella della identità personale dell' *io* umano, per la quale identità si ha nell'uomo imputabilità e responsabilità morale. Pertanto i materialisti hanno raccolto contro questo argomento le maggiori forze possibili; e la quistione è stata recentemente molto bene discussa dal Janet in nome degli spiritualisti nel suo bel libro sul *Materialismo contemporaneo*, il quale appunto seguiremo in questa argomentazione (1). Il fatto semplicissimo del pensiero, dice questo illustre filosofo, suppone che il soggetto che pensa resti lo stesso in momenti diferenti: ogni pensiero è suc-

(1) v. *Le Matérialisme contemporain, Examen du Système du docteur Büchner*, etc. Paris 1864; e l' altro libro dello stesso JANET, *Le Cerveau et la pensée* etc. Paris 1867.

cessivo, e se non si vuole ciò concedere pel giudizio, si dovrà concedere pel raziocinio; o se si vuole contrastare al raziocinio, non si può non concedere alla dimostrazione, la quale si compone di più raziocinii. È necessità ammettere che lo stosso soggetto passi per tutti i momenti di una stessa dimostrazione. Supponete infatti tre persone una delle quali abbia presente la proposizione maggiore, l'altra la minore ed un'altra la conseguenza: ci sarà mai in questo modo un pensiero comune, una dimostrazione comune? niente affatto. Fa bisogno che i tre elementi si uniscano in tutto nello stesso soggetto per darsi unica dimostrazione. Alle medesime conclusioni ci conduce la memoria. Le cose di cui noi ci ricordiamo perchè ne abbiamo avuto conoscenza, non sono in noi per se stesse, ma come ricordi o come nostri pensieri: ciò che da noi è ricordato già ci appartiene come cosa nostra, tantochè la memoria suppone un legame continuo tra l'*io* del passato e l'*io* del presente. Di più ogni uomo sente la responsabilità di sè stesso e non degli altri, e questa responsabilità suppone la continuità dello stesso soggetto, il quale giudicò od operò nel passato sia d'un modo, sia d'un'altro. Così pensiero, memoria e responsabilità, sono una splendida testimonianza contenuta in noi stessi dalla nostra identità personale. Ora qual'è lo stato che per l'opposto ci presenta la materia? Nel corpo umano per la legge della composizione avviene un flusso continuo, uno scambio perpetuo di materia che si fa tra' corpi viventi e il mondo esteriore: la nutrizione manifesta appunto questo continuo scambio pel quale si guadagna e si perde incessantemente, mantenendosi così la vita in una circolazione continua. E questo fatto fu ben notato dal Cuvier nelle seguenti parole: « nei corpi viventi nessuna molecola resta al suo posto; tutte entrano ed escono successivamente: la vita è un turbine continuo, la cui direzione benchè complicata rimane costante, così che non muta la specie delle molecole, ma mutano le molecole individuali. La materia attuale del corpo vivente in poco tempo è mutata, restando

solamente qualcosa che costringe la materia sopravegnente a tenere il posto stesso della precedente, sicchè nei corpi può dirsi essenziale piuttosto la forma che la materia, poichè questa cangia continuamente e quella sola si conserva (1). » La quale teoria dello scambio continuo della materia e del turbine vitale, ha portato nuova confusione nella dottrina materialista, per la difficoltà sempre maggiore di conciliare l'identità personale dell'*io* con la mutabilità perpetua del corpo organizzato, riuscendo difficilissimo il provare che la identità possa risultare dal cangiamento, e l'unità dalla composizione. Non pertanto, il turbine vitale soggiungono i materialisti ha sempre una direzione costante, sicchè nel cangiamento della materia c'è qualche cosa che resta la stessa, e questa è la forma. I materiali si collocano e si spostano, ma sempre nello stesso ordine e nella stessa relazione; e così è che i tratti del viso restano sempre presso a poco gli stessi malgrado il cangiamento delle parti: una cicatrice resta sempre, benchè le molecole, che furono rotte, siano già disparse da lungo tempo. Quindi può dirsi bene che il corpo vivente possegga una certa individualità in qualche modo astratta, la quale risulta dalla persistenza delle relazioni nella sua composizione. ed essa è il fondamento dell'*io*, che si dice identico sempre a *sè* stesso.

Ma questa spiegazione che vuole una forma permanente e una certa individualità astratta sotto cui si ordina il composto, suppone la permanenza di un tipo, immutabile ed assoluto; e così il materialista colla pretesa spiegazione dell'identità personale esce fuori dall'ordine della materia cieca, e si rifugia nell'idealismo, che è soltanto conveniente allo spiritualismo. Oltre alla quale contraddizione del materialismo, è da notare che una identità così fatta non sarà mai l'identità dell'*io*, ma una identità tutta esteriore, cioè fisica, simile a quella della petrificazione, in cui tutte le molecole viventi sono a poco a poco sostituite da molecole

(1) v. JANET, Op. cit. ch. VII. p. 123-25.

minerali senza che la forma e l'obbietto venga cambiata. Un tale obbietto ha solamente una identità esteriore o apparente, e non reale, di modo che questa ipotesi che ritiene per identico ciò in cui e restata la forma esteriore, ma non c'è più la natura interiore della cosa, non ha valore alcuno di analogia per la coscienza e la memoria, in cui dura permanente la identità dell' *io*. Quanto poi alla memoria cresce la difficoltà, domandando dove potresti credere che resti una percezione, un sentimento, quando nel nostro l'organismo tutto è sempre in movimento. Si vorrà dire forse che si trovi negli elementi o nelle molecole per sè stesse? Ma, stantechè queste dispariscono in brevissimo tempo, le molecole che succedono alle precedenti non potranno mai ritenere quello che si trova nelle altre che sono uscite. Potrebbe porsi nella relazione piuttosto degli elementi, la quale pare che duri più degli stessi elementi. Ma che cosa vuol dire una relazione che si pensi da sè stessa, si ricordi da se stessa, abbia responsabilità di sè medesima? Sarebbe questa una risposta non intelligibile, poichè la relazione è per un soggetto, e rimosso il soggetto non c'è più relazione. Tuttavia aggiungono i materialisti che le nuove molecole pigliando posto nel cervello, portano le stesse vibrazioni delle fibre cerebrali; e così. risultando da queste vibrazioni come una stessa nota, avviene che il pensiero sia sempre lo stesso in momenti diferenti, quantunque le molecole sieno già mutate: di maniera che restando nell' uomo lo stesso pensiero, è così mantenuta la sua identità personale in mezzo al cangiamento pur continuo delle molecole. La quale spiegazione non è intanto più soddisfacente della prima; perocchè non è l'identità del pensiero che costituisce l'identità dell' *io*. Il pensiero non è sempre in noi lo stesso, e tuttavia l'*io* è sempre lo stesso; onde è l'identità dell'*io* che ci dà l'identità del pensiero, e non è l'identità del pensiero che ci dà l' identità dell' *io*. Più molecole, si dice, danno le stesse vibrazioni, e così è fatta l'unità dell' *io*: ma della stessa guisa più individui potrebbero pensare la stessa co-

sa, cioè potrebbero tutti pensare ad esempio il numero cinque o dieci, e intanto non si dirà mai che quanti possano pensare lo stesso numero nel tempo medesimo sieno tutti uno stesso individuo (1). Finalmente le molecole diverse potrebbero dare le stesse vibrazioni ma non perciò da queste vibrazioni risulterebbe l'identità della persona: come molte corde possono dare la stessa nota, e intanto non sono tutte una stessa corda. L'identità delle vibrazioni richiede l'unità di un soggetto che sia identico a sè stesso, nel quale si possano raccogliere quelle vibrazioni identiche per qualità, ma non identiche per quantità. Le quali due identità la logica non permette confondere in una. Nello scambio delle molecole, insistono a dire i materialisti, il cervello non cangia totalmente in un secondo, in un minuto, in un'ora; esso cangia successivamente, e questo cangiamento ci si mostra dalla esperienza del fatto che l'uomo cangia dallo stato di bambino a quello di fanciullo, di adolescente, di giovane, di adulto, di vecchio. Il quale cangiamento dipende dal cangiamento delle molecole nell'organismo; ma la identità dell' individuo va riferita a qualche cosa che resta permanente durante questo mutamento, il quale non avviene tutto ad un tratto. E queste ragioni sembrano molto gagliarde, e pare invero che rispondano alla questione messa avanti dallo spiritualismo. Se non che esse non riescono meglio delle precedenti a vincere una grande difficoltà, la quale nasce da questo, che ammesso il fatto, come si propone, l'uomo perderebbe nello stesso istante una parte di sè stesso, acquistandone altra parte, e così in un dato momento potrebbero esistere tre quarti del nostro *io*, poi metà, poi un quarto, indi nulla dell'*io* antico, e sarebbe tutto un *io* nuovo. E supponendo che questo rinnovamento possa avvenire in quattro tempi corrispondenti alle quattro età della vita, dovrebbe ammettersi prima un *io* bambino, poi un *io* giovane, quindi un *io* maturo, e finalmente un *io* vecchio

(1) v. JANET, Op. cit, ch. VII. p. 121-22.

senza tra loro relazione alcuna. Questi quattro *io* con quattro coscienze, sarebbero quattro persone differenti, quattro individui e non più unico individuo, unica persona, unico ed identico *io*, siccome lo rivela sempre a noi la nostra coscienza e lo attesta la esperienza altrui.

Altra risoluzione sul proposito è quella che non ammette che tutto si muti nell' organismo, bensì vuole che qualche cosa resti immobile. Dicono taluni che in mezzo al cangiamento e al rinnovamento delle molecole cerebrali qualche cosa perduri sempre la stessa, non penetrando sino ad essa lo scambio delle molecole. Ma su qual fondamento si vuole ammessa questa ipotesi? essa non può essere verificata dalla osservazione, sulla quale solamente si vuol fondare il materialismo: e quindi questa ipotesi sarebbe da una parte contro i canoni del materialismo, e dall'altra parte verrebbe a contraddire le conclusioni della scienza, la quale dice che tutto cangia nell'organismo vivente. Concedendo poi questa ipotesi, il materialismo per essa combatterebbe sè stesso. Questa tale materia non accessibile allo scambio delle molecole, e quindi immobile e non visibile in seno alla materia mutabile e visibile, sarà materia organizzata o inorganizzata? Se essa è organizzata, come può sfuggire alle leggi dell' organismo o della materia organizzata, che è in continuo scambio e movimento nelle sue parti? Si vorrà forse dire di essere inorganizzata? Ma in virtù di quale esperienza od osservazione si potrà dire che la materia inorganizzata abbia con se il pensiero? L'esperienza non ci presenta il pensiero se non insieme ad un organismo vivente, cioè alla materia organizzata. Pare adunque che nella ipotesi predetta questa materia non mutabile identica e pensante, dovrebbe essere tutt'altro che la materia organica od inorganica, cioè non sarebbe nessuna delle due specie di materia che noi conosciamo, e quindi, nel supposto stesso dei materialisti, tutt'altro di ciò che s'intende comunemente per materia. La quale supposizione viene infine a negare quel che vuole ammesso: anzi questa ipotesi gratuita che la scienza non

potrà mai ammettere, più che combattere conferma la dottrina spiritualista, cioè che esista un soggetto, oltre la materia sia organica, sia inorganica, abbia tutt' altra natura che quella che sia propria della materia, che non potrà essere se non organica o inorganica (Op. cit. p. 128).

Nella ipotesi adunque dei materialisti l'unità e l' identità dell' *io* verrebbe ad essere una risultante dal composto organico; cosa che non è caduta mai sotto la esperienza, nè fa comprendere come almeno due parti distinte possano avere in un tutto una coscienza. Che una individualità tutta esteriore o fisica possa appunto risultare da una certa congiunzione di parti, non è difficile a comprendere: ma questo tale composto non si dirà mai una persona, o un individuo consciente di sè stesso, del suo *io*. Or chi dirà mai l'uomo essere solamente un insieme di parti componenti un organismo, ovvero una certa macchina senza coscienza e senza *io*? la esperienza o l'osservazione conferma tutto al contrario. La negazione dell' anima come soggetto immateriale e sempre identico a sè stesso, potrà solamente essere sostenuta colla negazione nel tempo stesso della coscienza e dell'*io* nell'uomo. Ma non potendo affatto essere accettata questa seconda negazione, perchè repugnante alla coscienza umana, tutte le ipotesi del materialismo o riescono assurde, o contraddicono alla coscienza, o raffermano la dottrina della esistenza e spiritualità dell'anima.

La ipotesi materialista non potrà spiegar mai a quale stato particolare del cervello corrisponda uno stato diverso dello spirito; quale differenza ad esempio potrà essere ritrovata tra un ricordo ed una metafora, tra la speranza e la disillusione, tra l'amicizia e l'odio, tra l' egoismo e il disinteresse, ed una funzione qualunque sia del cervello. Le osservazioni psicofisiologiche delle moderne scuole sperimentali con il loro meccanismo o associazione di movimenti (1), non hanno data e non potranno dare una risposta a queste domande.

(1) L' opera più importante dalla scuola *associazionista* è senza

Nè sono queste, ma altre maggiori le difficoltà che non potrà mai vincere l'ipotesi materialista. Conciossiachè è oggi insegnato da' nuovi psicologi-fisiologi con sussieguo di severa scienza, e come fatto indubitato, che il pensiero sia un movimento del cervello, e i diversi pensieri debbano riferirsi a diversi movimenti cerebrali prodotti pel meccanismo stesso di tutt'altri movimenti. Or se lo spiritualismo potrà convenire che il pensiero si trovi insieme col movimento, come lo spirito si trova unito ad un organismo fisico, è però tutt'altra dottrina questa dei materialisti che il pensiero sia esso stesso un movimento; siccome tutt'altro il dire che l'anima possa aver sede nel cervello, dall'insegnare che essa sia l'insieme delle funzioni stesse cerebrali. In questo « qui pro quo » sta tutto il sofisma dell'antico e nuovo materialismo. La coscienza umana e il linguaggio di tutti i tempi hanno sempre distinto essenzialmente il pensiero dal movimento, e questo da quello; dimodochè il pensiero si è chiamato sempre pensiero, e il movimento sempre movimento. Il movimento, scrive il Janet, è qualche cosa di obbiettivo, o di esteriore, anzi è la modificazione di una cosa estesa e figurata e posta nello spazio. Al contrario ci è impossibile rappre-

dubbio quella di Herb. Spencer, *Principes de Psycologie* t. I e II, trad. par Ribot et Espinas, Paris 1875; dopo la quale viene l'altra del Bain *Les sens et l'Intelligence* trad. par Cazelles, Paris 1874, comparsa insieme coll'opera dello Spencer nel 1855. Quest'opera del Bain si è detta dal suo traduttore francese « la teoria la più sviluppata che si sia data della parte che abbia l'associazione nel gioco delle facoltà mentali (*bref.* p. VIII): » ma in questi oggi rinomati lavori di psicologia sperimentale, lo spirito nel senso antico scomparisce sotto le funzioni dell'organismo e il meccanismo e la costituzione del sistema nervoso; e nell'esposizione che ha fatto il Ribot della *Psicologia inglese contemporanea* (Paris, 1875), ha dovuto conchiudere, che una siffatta Psicologia « ha la sua base nella fisiologia », che l'io non è che l'insieme degli stati di coscienza, e che oramai bisogna cancellare dalla psicologia la voce di *libertà*, sostituendole quella di *attitudine* (p. 228-29)!

sentarci il pensiero come qualcosa di esteriore, di esteso, di figurato, ed esso è sempre essenzialmente interiore. La coscienza non ci rivela nel pensiero, nè forma, nè figura, nè moto; quando il senso ci fa avvertire nel movimento la figura, come condizione senza cui non si dà: di maniera che un movimento può essere bene rettilineo, circolare o spirale; ma quando mai c'è stato pensiero da doversi dire spirale, circolare, rettilineo? Il nostro pensiero può essere chiaro, oscuro, vero o falso; ma che vorrà mai dire un movimento chiaro, oscuro, o vero o falso? In una parola, un movimento-pensiero porta con se la contraddizione di essere e non essere pensiero, e di essere o non essere movimento (1). Tuttavia questo argomento del pensiero movimento è sostenuto da' materialisti colle scoperte delle scienze moderne, per le quali dicono forza, materia, movimento, pensiero, sono essenzialmente una cosa stessa. Noi vediamo, dicono, le vibrazioni dell'etere cangiarsi in luce, siccome il calore si trasforma in movimento, e questo in quello: una stessa forza adunque può manifestarsi sotto due forme differenti, e non c'è contraddizione che il movimento nel cervello si trasformi in pensiero (2). E questo è altro sofisma che in logica si dice: *petizione di principio:* stantechè le vibrazioni sono sempre vibrazioni, come il movimento sempre movimento; e quando si dice che le vibrazioni si trasformano in luce, e il movimento in calore, già si è supposto un soggetto sensiente, pel quale soltanto le vibrazioni portano *luce* e il movimento *calore*.

La sensazione, che è quella che avverte la luce o il calore, non appartiene alle vibrazioni o al movimento; ma al un soggetto capace di avvertire quelle vibrazioni, che portano in esso la sensazione luminosa, ovvero quel movimento che è cagione della sensazione del calore. La luce considerata come cosa in se stessa non ha niente di simile

(1) v. Janet. *Le cerveau et la pensée*, ch. IX. Par. 1867.
(2) v. Buchner, *Forza e materia*, cap. XIII. ed. cit.

a ciò che noi diciamo *luce*, come fenomeno avvertito da un soggetto sensiente: considerata nelle vibrazioni dell'etere è davvero un movimento, ma niente altro; e quindi non si trasforma o si cangia in cosa alcuna, nè può valere ad argomento che i movimenti del cervello si trasformino in pensiero. « La luce sensazione è adunque profondamente differente dalla luce-oggetto: questa è fuori di noi, quella è in noi; la seconda è una proprietà perfettamente determinata della materia, la prima è un'affezione del *me* (1). »

Quanto poi alla trasformazione del calore in movimento, e viceversa, se il movimento dicono i materialisti può convertirsi in calore, perchè non potrà pur convertirsi in pensiero? Ma quest'argomento non ha maggiore forza del precedente; perocchè quando noi avvertiamo il calore che per noi è una sensazione, la causa che produce in noi questa sensazione è tutt'altra della sensazione stessa. Il fuoco non è in se stesso caldo o il ghiaccio freddo, ma si dice che l'uno sia caldo e l'altro sia freddo, perchè sono causa in noi di due sensazioni contrarie. Dal quale fatto si può conchiudere che una stessa causa può produrre sopra due sostanze diferenti due effetti diversi: ma non già che la stessa causa possa trasformarsi in un'altra cosa, che non sia essa medesima, e divenire ciò che non è. Il calore veramente potrebbe dirsi un fenomeno del movimento, non però il movimento stesso; e della guisa stessa che avviene della luce-sensazione che si trova in noi causata dalle vibrazioni dell'etere, così avviene del calore, il quale non è causato dal movimento se non quando si dà un soggetto sensiente. Il movimento non produce altro che movimento; ma ricevuto da un soggetto sensiente, determina in questo la sensazione del calore, attesa la sensibilità di esso soggetto, e non la semplice comunicazione del movimento; il quale dove non c'è un soggetto sensiente resta quel che è, nè le molecole mosse avvertono per se

(1) v. JANET, Op, cit. p. 165.

stesso ciò che si dice *calore*; e molto meno possono produrre la conscienza, siccome ci dice lo Spencer, pel quale lo stesso processo meccanico produce l'organismo, la vita, la conscienza, l'intelligenza, per movimenti, impressioni, modificazioni, opposizioni ed armonia di stati o di mutamenti nel nostro essere, o nel nostro sistema nervoso (1).

Il pensiero adunque è un fatto che si distingue essenzialmente da tutti gli altri fatti meccanici o fisici, ed è perciò che si dee riferire ad un soggetto immateriale, il quale appunto si dice *spirito*. La materia pensante come la vorrebbero i materialisti, non sarebbe più materia, bensì spirito; e così il materialismo con la ipotesi della materia pensante o nega se stesso, o si confonde con la dottrina spiritualista.

Altra dottrina del materialismo contemporaneo è che il pensiero non sia se non un movimento del fosforo, che si trova nella massa del cervello, sicchè l'anima non sarebbe che questo stesso movimento fosforico. Ma quello stesso che si è detto pel pensiero-movimento vale eziandio per quest'altra dottrina del pensiero-fosforo (2). Che cosa vorrebbe mai dire il fosforo che pensi l'assoluto o il relativo, il vero o il falso, il bene o il male, il bello col brutto, il giusto o l'ingiusto, il sì o il no? Il fosforo non potrà mai mutare di sua natura, e così rappresentare termini che si contraddicono. Di più il fosforo è anch'esso siccome il movimento esteso e visibile, e cade sotto i sensi: ma chi ha mai veduto l'estensione del pensiero, il suo colore, la sua forma? Il movimento e il fosforo sono cosa meccanica o chimica, possono crescere o mancare, e così col crescimento o col mancamento del movimento e del fosforo, dovrebbe anch'esso crescere o mancare il pensiero. Se non che questo crescere o mancare del fosforo richiede tempo, e non può avvenire in un istante; stesso-

(1) v. *Principes de Psycologie*, t. II. Analyse Speciale.

(1) v. MOLESCHOTT, *La circulation de la vie*, t. II, XVIII. Lettre. Paris 1866.

chè è effetto della nutrizione o dell'ambiente che si circonda: ora come spiegare il fatto che per la parola e la istruzione in pochi momenti il nostro pensiero potrà estendersi immensamente, mediante un'idea che ci è comunicata, o qualche cosa che da noi stessi si concepisce? La quantità del fosforo nel movimento cerebrale è restata la stessa; ma la quantità del pensiero si è accresciuta immensamente. Oltrechè in un momento da un giudizio falso passiamo ad un giudizio vero, come dal volere il bene ci rivolgiamo al male, e viceversa, senza che sia stata possibile nel momento la corrispondente modificazione chimica in quantità maggiore o minore fosforica. Questo fatto non può avere spiegazione alcuna nella ipotesi materialista: la istruzione si confonderebbe coll' alimentazione, la meditazione con la nutrizione, e la maggior quantità del pensiero dovrebbe essere o nel cervello più abbondante di fosforo, o nel corpo più pingue o nelle membra più robuste; il che contraddice non solamente la coscienza, ma pur alla esperienza comune, e mostra assurda una ipotesi tanto grossolana che confonderebbe questi due fatti essenzialmente diversi della nutrizione e della istruzione, e non sarebbe che la ipotesi stessa della relazione diretta tra la quantità del cervello e la intelligenza, riferita ora alla qualità cioè alla composizione della massa cerebrale. Della quale ipotesi delle quantità del cervello rispetto alla intelligenza, ebbe a dire lo stesso Bain che *l'accordo non è rigoroso*; e che ad esem. « il cervello di un uomo ordinario pesa in media 1360 gr.; quello di un uomo di alto merito tocca raramente il peso di 1828 gr. trovato pel cervello di Cuvier: ma la differenza tra la potenza intellettuale di Cuvier e quella di un uomo ordinario avanza molto assai quella delle due cifre che abbiamo indicate (1) » Anzi il Quatrefages ha fatto avvertire sul proposito che il peso de' cervelli di Hermann (1358 gr.) ed Haussmann (1226 gr.), eminenti scienziati, si trovò inferiore al peso medio de'

(1) v. BAIN, *L'Esprit et le corps*, p. 22. ed. cit.

cervelli tedeschi ordinarii, e degli individui della loro età, trovati di peso tra 1341, 19, e 1326, 21, gr. (2).

Intanto, i materialisti vorrebbero rivolgere l'argomento per trarre una conseguenza favorevole; e dicono: se un soggetto esteso non può essere il *substratum* del pensiero, come avverrà che un soggetto inesteso potrà pensare la estensione? Lo spiritualismo si è detto da qualche fisiologo dovrebbe spiegare il problema come parti estese del corpo costituenti i nostri organi affezionati da una estensione esteriore, possano far giungere all'anima che si dice semplice, e non composta di parti, la percezione di oggetti estesi e figurati. Ma questa difficoltà apparentemente grave, favorisce appunto la dottrina spiritualista: poichè se la percezione e la estensione dovesse avvenire in un soggetto pure esteso, o noi non avremmo mai la detta percezione, o il soggetto sensiente esteso dovrebbe avere tanta estensione quanta l'oggetto sentito. La percezione della estensione è necessità che non sia appunto estesa; come la percezione di un quadrato non sarà mai quadrata, nè quella di un triangolo triangolare. La quantità e la qualità proprie dei corpi danno occasione e materia alla percezione che è del soggetto sensiente; ma non portano nè potranno mai portare in esso soggetto la quantità e la qualità dell'obbietto. Basterebbe anzi la percezione dell'estensione corrispondente ad un oggetto esteso, che sia fuori di noi, a sostenere l'argomento della spiritualità dell'anima, cioè che, non potendo il soggetto sensiente avere la estensione stessa dell'obbietto sentito, esso dovrà essere inesteso, vale a dire immateriale e spirituale.

L'ultima obbiezione che è fatta agli spiritualisti è: perchè se il pensiero non appartiene alla materia, bensì ad un soggetto immateriale, esso intanto ha bisogno dell'organismo affinchè possa svilupparsi? La manifestazione del pensiero, come il suo esercizio, è congiunto è vero con le funzioni organiche, tanto che il soggetto pensante è unito ad

(2) v. *L'Espèce humaine*, ch. XXXI, p. 303, 305 ed. cit.

un corpo organico, ed in questa congiunzione in unità di essere fisico il pensiero ha bisogno della funzione organica; ma non perciò essa funzione va confusa col pensiero medesimo. Senza gli strumenti appropriati alla sua arte, lo scultore non potrà condurre una statua; ma non si dirà mai che lo scultore e gli strumenti ch'egli adopera sieno una cosa stessa, o che la statua sia fattura degli strumenti e non dello scultore. Un soggetto pensante inoltre senza l'organismo non potrebbe appartenere all'ordine degli esseri fra' quali vive l'uomo, e coi quali non può comunicare se non pel suo corpo che è in contatto e in relazione con altri corpi. L'uomo non comunica col mondo esteriore sensibile se non per una estensione corporea qual'è il suo corpo o l'organismo, con cui si trova unità l'anima: e come le impressioni del mondo sensibile esteriore non possono giungere a noi se non pei sensi, così senza questi sensi noi non potremmo operare sul mondo di fuori, nè il pensiero nostro manifestarsi agli altri o il pensiero altrui riceversi da noi. Senza l'organismo l'anima umana sarebbe fuori dell'ordine della vita terrena, della guisa stessa che l'organismo umano senza l'anima non sarebbe più l'uomo, il quale è insieme soggetto psichico e fisico, spirituale e materiale. Che anzi non sono lontani gli spiritualisti dell'ammettere nell'organismo umano un centro che serva a raccogliere le impressioni del mondo esterno, le quali modificando il nostro essere, riescano a darci le sensazioni diverse che noi riferiamo a cause esterne, e della cui natura siamo avvertiti per la loro diversa azione.

Il Janet difatti nella sua opposizione al materialismo pur concede che il cervello sia il centro dove si radunino le azioni dell'anima verso quanto esiste di fuori; ed altri spiritualisti, quantunque non concedano che il cervello sia il *sensorium* comune, eziandio ammettono che nella vita organica debba esserci un centro, dal quale ricevono forza i varii organi, e per cui possano avvenire negli organi diversi le diverse sensazioni. Così l'anima non avrebbe la sua sede speciale in quel *sensorium* comune; ma stando presente a tutto il corpo, sperimenterebbe le varie sensa-

zioni degli organi speciali addetti a ricevere le diverse impressioni delle cose esterne; la vita poi mantenuta nell'organismo dall'anima, avrebbe maggior vigore in un punto o in un altro dell'organismo secondo la maggiore o minore importanza degli organi nell'economia animale. Senza il sistema nervoso non si possono dare certamente le sensazioni; ma non perciò il cervello dee essere il centro sensitivo di tutto l'organismo; che anzi non pochi fisiologi negano questa proprietà al cervello in forza di esperimenti e di osservazioni fisiologiche e anatomiche. I guasti del cervello non portano similmente un disordine nelle sensazioni; e ci sono degli animali che pur sentono senza cervello; tantochè alcuni fisiologi come il Flourens hanno escluso dal cervello la sensazione, fermando in esso la sede dell'intelligenza, e riguardandolo solamente come organo del pensiero (1).

Alla qual dottrina veramente anche si oppone il fatto che pel guasto del cervello, sino a mancare intieramente uno dei due lobuli, nessun disordine si sia sperimentato nell'intelligenza, come alle volte il disordine dell'intelligenza non ha corrispondenza in un guasto o disordine del cervello (2).

Pertanto, nè il movimento, nè il fosforo, nè la quantità, la configurazione, o la qualità del cervello, saranno mai la causa del pensiero o il pensiero stesso, e le funzioni cerebrali che sono un fatto organico, non si potranno mai confondere colle facoltà dell'anima, che non si trovano sottoposte alle leggi stesse fisico-chimiche, alle quali è sottoposto il composto organico. Perchè nell'uomo col corpo c'è l'anima, così col moto del cervello o con la funzione del sistema nervoso si dà l'esercizio del pensiero; ma nè l'anima si può ridurre al composto organico, nè il pensiero

(1) Flourens, *Della vita e della Intelligenza*, Sez. II. Pal. 1858 -- Bain, *Le sens et l'Intelligence*, Introd. ch. II, § 3, 4 ed. cit. — Id. *L'Esprit et le corps*, ch. V—Luys, *Le cerveau et ses fonctions*, trois. Part. L. I. ch. II, L. III. ch. I, II, III. Paris 1878.

(2) v. Janet, *Le cerveau et la pensee*, ch. IV.

alle vibrazioni del cervello o ai movimenti dei nervi, chechè siasi voluto oggi ripetere dal Buchner, dal Vogt, dal Moleschott, argomentando contro e la esistenza e la immaterialità dell'anima, perchè alla psicologia, siccome disse il Feuerbach, sia sostituita la fisiologia del cervello, e alle facoltà dell'anima le funzioni o cerebrali o nervose, e alla alla logica il meccanismo dei movimenti delle fibre del cervello, e alla morale l'eredità e la educazione, e alla religione l'istinto o la creazione subbiettiva di nostra imaginazione (1).

Le scuole dicevano che se l'anima è semplice, non ha parti; se non ha parti, non può dividersi, e non può scomporsi; se non può scomporsi, non può mancare; se non può mancare, non può morire; quindi l'anima è immortale. È vero che l'immortalità dell'anima umana viene in gran parte dalla natura sua d'essere semplice: ma non è vero intanto che ogni semplice, quantunque indestruttibile, sia pure immortale. Questa immortalità sarebbe volentieri conceduta dai materialisti; ma è tutt'altra che l'immortalità dell'anima umana. La immortalità segue dell'essere l'anima umana uno spirito, cioè sostanza una, intelligente e libera, sichè non soggiace alla morte stessa cui soggiace il corpo. La morte ch'è dissoluzione di un dato organismo vivente, di maniera che col mancare della vita l'organismo disciolto a poco a poco scomparisce, aggregandosi gli elementi corporei ad altri organismi, o passando ad altre trasformazioni, non può per nulla toccare l'anima umana ch'è immateriale e sostanza spirituale. Come semplice l'anima è indestruttibile, sì come sono tutti i primi principii; e come principio vitale dell'organismo corporeo, non può mancare in essa la vita, perchè non sarebbe principio o forza vitale un principio così fatto che non avrebbe per sè la vita, ma potrebbe anzi perderla: *vita*, diceva s. Tomaso, *carere vita non potest*. Il quale argomento è uno dei molti esposti da Socrate nel Fedone di Platone, e così ristretto dall'Erizzo: « Niente può essere contrario a sè me-

(1) v. Spencer, *Principes de Psicologie*, t, I e II, cit.

desimo. Ma che l'anima sia mortale repugna alla sua natura; conciosiachè ella piuttosto porge la vita; adunque la medesima è immortale. » (1). Ma l'immortalità dell'anima

(1) v. *Comento nel Fedone*, p. 141 de' *Dialoghi di Platone* etc. Venezia 1574. E prima dall'Erizzo così aveva argomentato sul proposito Alcinoo nelle sue *Institutiot. de Platonis doctrina*: « Anima cuicumque adest, vitam affert illi, utpote naturaliter sibi insitam: quod autem vitam confert alteri, mortem non admittit unquam; quod autem hujusmodi est, immortale est. Jam si immortalis est anima, incorruptibilis quoque erit. Essentia enim est incorporea, quae secundum substantiam mutari non potest, sed et intellectu solo percepitur, non oculis, et uniformis est. Quare et concretionis expers erit, nec dissolvi unquam aut dissipari poterit. Corpus vero contra proteus, et sensibus usurpatur et ut compositum dissolvi iterum potest, et est multiforme. Praeterea anima, cum per corporis sensus ad illa quae sensibilia sunt descendit, vertigine quasi agitatur et perturbatur, nec ebrio homini est dissimilis. Quum autem iis quae percipiuntur intellectu adhaeret, et apud se est, conciscit atque quiescit. Jam illi cujus praesentia turbatur similem eam esse non posse certum est; quare ei quod sub intellectum venit, magis est similis: id vero neque dissipatur natura neque interit. Accedit quod naturâ praesit corpori anima, non contra: quod autem naturâ sua regit et imperat, divinitati est cognatum: Qua propter anima Deo proxima, immortalis erit nec corruptioni obnoxia. . . . . .

Item quod se ipso movetur, utpote motus in iis quae moventur principium, semper movetur: quod autem tale, immortale est. Anima autem a se ipsa movetur; et quod a se ipsa movetur, motionis omnis ortusque est principium; principium autem ingenitum et interitus expers.... Animas ergo rationale esse immortales, ex Platonis licet asseverare sententia » c. XXV. (v. *Platonis Opera*, vol. terj. p. 248-249. Parisiis, Didot, 1873). E il Ficino nel L. VII della Enneada IV, 1. di Plotino, così argomenta sul proposito: « Nullum corpus, qua ratione corpus, propriam et insitam habet vitam: anima vero habet. Igitur anima non et corpus: ergo neque fit ex corpore vel corporibus, cum sit natura praestantior. Corpus sua proprietate dissolubile est: anima proprietate sua connectit corpus conciliatque contraria, dum certa quadam ratione commiscet. Neque igitur dissolubilis est, neque corpus, neque ex certa corporum mixtura concipitur: imo vero vicissim ordinata ratio

è nella continuazione in essa dopo la dissoluzione del corpo delle facoltà essenziali a lei, cioè del pensiero e della volontà. Per il mancamento del corpo che s'è disciolto, l'anima non può perdere che quello che ha pel corpo e nel corpo stesso; cioè la sensazione, come modificazione degli organi del corpo, la cui facoltà senza la materia organica resta solamente in potenza: ma tutto ciò che ha per sè stessa indipendentemente dal corpo, come sono l'intelligenza e la volontà libera, questo non può perderlo colla perdita del corpo; è necessità che resti permanente nell'anima per quanto resta a durare la sua esistenza: la quale non perde la personalità, e indi è capace di godimento o di pena, di trovarsi nel premio o nel castigo delle sue azioni, di soggiacere alla sanzione della legge morale sotto il cui governo si trova appunto l'uomo, come persona.

Il pensiero e la volontà, o signori, trascendono il tempo e lo spazio, l'estensione ed il movimento che appartengono al corpo; e non possono abbandonare mai l'anima umana se prima questa non sia mancata sostanzialmente: l'intelletto e la volontà restano permanenti una volta che da semplice potenza sono costituiti in atto, il qual atto finchè non manchi il termine, non potrà nemmeno mancare; siccome non potendo mancar mai l'atto, non potrà neanco mancar mai la potenza; e non potendo mancar la potenza, non mancherà giammai il soggetto a cui essa appartiene. È così che l'anima umana, soggetto di questa potenza,

mixtionis in corporibus procedit ab anima.... Si quis autem dixerit, nullo eorum habente vitam, congressum tamen cunctorum vitam constituisse, absurda loquetur. Item, si unumquodque vitam habet, unum jam sufficit. Omnino vero impossibile est, confluentiam corporum vitam facere, et quae intellectu carent, facere intellectum. Atqui nec quomodocumque mixta haec dicent fieri. Oportet itaque esse, quod ordinet mixtionisque sit causa. Hac igitur potius auctoritatem gradumque animae obtinebit. » v. PLOTINI *Ænnead.* IV, p. 273, 274 — ed. cit. Didot, 1845. E vedi dello stesso Ficino la *Teologia Platonica sive de animor. immorum mortalitate.* L. VIII, MARS. FICINI, *Opera.* t. I. Basil. 1561.

sostanza dell'atto immanchévole, è di natura sua immortale (1).

L'obbietto della intelligenza, pel quale è questa costituita in atto, è il Vero; il qual Vero è per sè assoluto, ed essendo assoluto è necessario ed immutabile, nè può mancare di essere obbietto continuo ed immanente del soggetto intelligente. Obbietto poi della volontà libera è il Bene, ed il Bene per sè stesso, cioè assoluto, il quale per ciò appunto che ha in sè la pienezza del suo essere, non può nè mutare, nè venir meno; e quindi non mancar mai di essere obbietto della volontà umana, già posta in atto immanente una volta che, disciolta dal corpo, sia uscita fuori del tempo e dello spazio, cioè della vita mondana. Da ciò la natura dell'uomo di essere non solamente ragionevole, ma pur religioso, e per la religione, più che per la intelligenza, o per la finalità che ha presente, correre un abisso tra lui e tutti gli altri animali (2).

(1) .... vostra vita senza mezzo spira
La somma Benignanza, e l'innamora
Di sè, sì che poi sempre la disira.
DANTE, *Parad.* c. VII.

E vedi S. Tommaso, *Summa contra gentes*, L. II, c. 79, 80.

(2) Sebastiano Erizzo nel suo ampio *Comento* al Fedone di Platone, porta raccolte brevemente non solo le ragioni di Platone sul proposito dell'anima, ma sì di altri Platonici, e così di Plotino: « Plotino ci propone quattro principali ragioni a provarci l'immortalità dell'anima. Onde primieramente c'insegna, che l'anima è separabile dal corpo, et una cosa diversa, il che quinci è manifesto perchè l'animo signoreggia alle cose corporali, et repugna agli affetti. Appresso, dalla contemplatione delle cose divine, et dal conoscimento, il quale cader non può se non in cosa, che sia della divinità partecipe. Ancora dal desiderio delle cose eterne, di cui è sempre l'animo acceso. Ultimamente perchè l'istesso animo ha il sommo Iddio in riverentia, per cagione della vita sempiterna; et un certo concetto di religione. Dalle quali tutte le ragioni egli conchiude, che non pur sieno gli animi separati da' corpi, ma ancora quelli essere immortali. » v. *I Dialoghi di Platone etc.* tradotti da M. SEBAST. ERIZZO, p. 141 retro. Venezia 1574.

L'immortalità adunque dell'anima sta nel continuare a vivere oltre la vita presente in una vita oltremondana, estemporanea ed eterna (1). E questa immortalità l'uomo sente perennemente in sua vita per la continua aspirazione al futuro, e all'eterno, per il continuo sentimento che alla morte corporale non morrà tutto, ma la sua miglior parte sopravviverà, ovvero eviterà i colpi di morte, come diceva Orazio: sentimento che alla specie umana non è mai venuto meno, quasi voce spontanea ed infallibile della natura; e che ha trasferito in fede pubblica e sociale nella riverenza o religione pei sepolcri, la quale si è trovata e si trova sempre presso qualunquesiasi popolo barbaro o civile (2). Per la quale fede,

Testimonianza ai fasti eran le tombe
Ed are ai figli; e uscian quindi i responsi
Dai domestici lari, e fu tenuto
Su la polve degli avi il giuramento.
Religion che con diversi riti
La virtù patria e la pietà congiunta
Tradussero per lungo ordine d'armi.
(Foscolo, I *Sepolcri*)

Che se panteisti e materialisti, negando l'immortalità individuale, la concedono solamente alla specie, contro i

(1) Vedi sul proposito quello che ha scritto l'Emmoser intorno alla immortalità non della specie, siccome oggi si va predicando, ma sì dell'individuo; e intorno al sentimento di natura che « porta l'uomo oltre il presente ordine di cose, con indelebile brama ad un godimento superiore; » nel libro *Disquisizioni storico-psicologiche intorno all'origine ed essenza dell'anima umana* etc. pagina 217 e segg. Firenze 1875.

(2) v. Cicer. *Tusculan. disput.* L. I. c. VII-XIV. « Maximum vero argumentum est naturam ipsam de immortalitate animorum tacitam judicare, quod omnibus curae sunt et maxime quidem, quae post mortem futura sint.... Quid ipsa sepulcrorum monumenta, elogia significant, nisi nos futura etiam cogitare? »

E vedi Gioberti, *Pensieri*, *Miscellanee*, v. I. p. 64 e seg. Torino 1859.

[illegible] oggi del transformismo, è stato già avvisato che tolta all'individuo l'immortalità, è tolta eziandio alla specie, e la vita umana « con l'attitudine ad una perfettibilità indefinibile sarebbe il più incomprensibile mistero di contraddizione con causa e destinazione finale.... La umana vita di specie, componentesi d'individui, non ha la importanza di fine in se, ma di causa per gl'individui, ciascuno dei quali possiede il valore di tutta la specie, e specialmente la virtù della sua specifica sublime vita razionale, che manca agl'individui animali.... Se, adunque l'individuo ha in se intero il carattere e il valore della specie, a lui così come alla specie, anzi a lui solo, come individuo, dee essere propria e competere la immortalità (1). »

La vita nella eternità è una continuazione della vita nel tempo, ed è come conseguenza della continuità della esistenza; sì che fu ben detto che non sia un salto, ma un trasto, pel quale moralmente la virtù si trasforma in beatitudine, come il vizio in pena, e la terra s' inciela per la palingenesia universale, alla quale solamente può contrastare come stato di disordine l'aversione della creatura dal creatore, quell'*inferno*, il quale non potrà esser negato senza non negare insieme la virtù e quindi il *paradiso*. Onde per lo spirito umano la morte è un ingresso istantaneo, ma predisposto per la teleologia universale, e per la natura [illegible] dell'essere, nella palingenesia, o nel mondo fuori il tempo e la vita tellurica; e il sistema che oggi si dice della evoluzione dovrebbe anzichè negarla, raffermarla. L'infinito della mentalità è prenunzio della palingenesia. Ogni affetto mentale tende all'infinito; come l'amore, l'affetto religioso, lo studio della gloria, della scienza, ecc. Quindi ognuno di questi affetti non può ottenere quaggiù il suo compimento.... L' immortalità dell' anima è quella del pensiero, e il pensiero è l' esistenza personale che è immortale, come Dio è eterno. Una sussistenza personale

(1) v. Emmanuele, *Disquisiz. storico-psicologiche* cit. p. 214-216.

non immortale ripugna moralmente, perchè sarebbe mezzo, non fine (1). »

Di più quest'anima umana, o signori, ch'è forza individua, semplice, spirituale, identica sempre a sè stessa, immortale, deve andar distinta dall'anima dei bruti, quantunque all'una e all'altra convenga la facoltà sensiente. L'anima dei bruti è pur semplice, ma come forza, e come centro dell'organismo, e non ha altra virtù più che la sensiente; in modo che sciolto l'organismo, il principio che faceva in esso da anima, ritorna al suo stato di principio semplice o di anima *elementare*, come dice il Rosmini, non annullandosi (2), ma non mantenendo affatto alcuna immortalità come l'anima umana; non avendo l'apprensione del vero e la partecipazione del bene, com'è nell'anima umana, ch'è mente, e perchè è libera, si dice eziandio *spirito*. L'anima delle bestie finisce di esser tale con la fine del composto organico di esse bestie: l'anima dell'uomo non finisce colla fine dell'uomo fisico o animale, ma resta nella sua natura spirituale, epperò per la continuazione del pensiero e della coscienza, ha con se l'immortalità, opposta alla mortalità del corpo (3).

Onde, all'anima umana come principio unico di azione sia sensiente, sia intelligente, sia instintiva, sia volitiva e

(1) v. Gioberti, *Protologia*, t. II, Sagg. V. *Palingenesia*. Torino 1857.

(2) v. *Psicologia*, L. V. c. II. E il Gioberti: « Le bestie non sono immortali, perchè le anime loro non sono persone, non sussistenze, ma semplici fenomeni. Ciò però che v'ha di sussistente nel bruto, cioè la forza incoata, è perpetuo, e quindi si trasforma. » v. *Protologia*, t. II p. 698, Tor. 1857.

(3) Così il Rosmini sull'anima de' bruti: « Le anime belluine altro non sono che principii del sentire corporeo disgiunti dall'attività intellettiva. Questi principii attualmente costituiti appunto perchè sono soli, sono altresì primi, ed essendo attività prime, non possiamo negar loro il nome di principii sostanziali o di so- [illegible] *ticolog.* L. II. cap. VIII. E vedi pur S. Tommaso [illegible] *gentiles* L. III. cap. LXXXII.

libera, troviamo appartenere facoltà tali che è necessità distinguere in *inferiori* e *superiori*, in *conoscitive* ed *appetitive*, quantunque tutte queste facoltà non siano che l'attività una e medesima dell'anima, spiegata in diversi modi secondo la diversità dell'obbietto cui essa attività si riferisce, e secondo le condizioni per le quali si manifesta ed agisce (1). Se l'organismo fisico è il mezzo necessario perchè l'anima abbia notizia delle cose che si sentono pei sensi, allora le facoltà che spiega l'anima convenientemente si dicono *inferiori*; ma se non fa bisogno dell'esercizio degli organi corporei, per l'esercizio della facoltà, e la mente per sè intenda la verità, la quale non ha forma corporea che i sensi possano toccare; allora l'anima esercita la sua attività in un ordine di facoltà che si dicono *superiori*, nelle quali non prevale la condizione della materia, cioè l'estensione e la successione, e l'anima sorpassa col pensiero e con la sua libera volontà queste condizioni, le quali già non possono vincersi dalle facoltà inferiori. Pei modi adunque nei quali si svolge la forza intelligente, che diciamo anima, e per l'obbietto cui guarda e sua virtù, viene questa distinzione di facoltà, o di poteri permanenti nell'anima, le quali hanno una unità sostanziale, ch'è l'essenza stessa del nostro animo, ed appartengono all'unità di uno stesso soggetto, che è l'uomo, il cui corpo è per l'anima, come ha detto il Bouillier, *organo unico*.

(1) Il Bain ha creduto nel suo libro *Le sens et l'Intelligence* (Paris 1874), non più parlare di *facoltà*, bensì di *leggi* e di *proprietà dello spirito*, di *operazioni* e di *fenomeni*, che fanno il *sentimento*, la *volizione*, il *pensiero*; quasi lo spirito fosse non il soggetto, ma ciò che è costituito da esse operazioni, leggi, e fenomeni, come opposto al mondo esteriore, o alla estensione. v. *Introd.* c. I. Onde secondo il Monismo che professa « lo spirito è l'opposto della materia o di ciò che si chiama mondo esteriore, » e sono due termini che si oppongono, ma hanno per essenza la stessa forza che si manifesta a due facce, cioè *spirito* e *corpo*, e sono la legge della *relatività*, che è legge universale. Vedi pure Taine stesso *L'esprit et le corps*, p. 86 ed. cit.

L'anima operando per le sue facoltà o superiori o inferiori, non può operare senza l'obbietto o il termine a cui vanno esse facoltà; ed in questa condizione necessaria si ha il passaggio della potenza all'atto, e la distinzione della facoltà per sè e della facoltà applicata all'obbietto, che già è o fatto o materia come dir si voglia, termine dell'attività psichica mista di passività; onde la distinzione nell'anima di potenze attive, recettive e passive, come disse il Rosmini (1). Il primo atto dell'attività dell'anima è di essere centro di vita dell'organismo che per essa si dice corpo animale umano, nel qual atto, per cui l'anima si dice *sensitiva*, c'è il sentimento che l'anima ha di sè stessa, come sensiente un suo proprio corpo, organo delle sue potenze, e già c'è la prima attuazione della intelligenza, intendendo così nel sentire nel suo organismo sè stessa l'essere immateriale suo proprio, innalzata ad anima *intellettiva* e *razionale*, o ponendosi, come diceva il Fichte, in quella interiore ripetizione di coscienza: *io son io*. Nè vien meno nell'anima come forza sensitiva e intellettiva la virtù d'infiniti atti, per cui semprepiù il suo stato primitivo, più potenziale che attuale, va riducendosi ad atto quanto più compiuto, e quanto più perfetto secondo sua natura. Chè l'anima com'essere limitato ha intrinseca la finitudine, ma com'essere sensiente ed intelligente, capace di perfezionare e di accrescere sempre più gli atti delle sue potenze, e così estendere i termini di sua vita intelligente, ha una infinità virtuale, come diceva s. Tommaso e indi ha ripetuto il Rosmini (2). E avvertiamo che diciamo questa virtualità dell'anima indefinita, perocchè essa non è determinata da materia corporea, ed è la stessa virtù di apprendere, benchè con capacità finita, l'infinito, onde la ragione, che può dirsi la facoltà dell'assoluto e del necessario.

Secondo poi molti antichi e moderni psicologi l'anima

(1) v. Rosmini, *Psicologia* Parte Sec. L. I e II.
(2) v. *Psicologia*, P. I. L. II, c. XI.

tra questa comunione delle due nature che fanno l'uomo, ha ragione in una comunione primitiva di tutti i principii creati prima che avvenisse la così detta seconda creazione, ovvero formazione ed ordinazione delle cose create (1). Ipotesi queste assai più accettabili delle precedenti, e forse la prima meglio della seconda, la quale ci conduce agli scolastici, e agli antichi filosofi, il cui concetto dell'unità primitiva dell'*ile* sarebbe dalla prima assai perfezionato. Così le due sostanze si toccano per reciproca virtù, e questo tocco fa la loro congiunzione; che tanto è più intima quanto più l'una pone in atto le sue potenze per l'altra, sì che quest'atto è la natura propria dell'essere che è fatto da forze di opposta natura, e si dice misto, ma individualmente e personalmente uno.

Con queste quistioni poi del commercio tra anima e corpo si trovano unite, o giovani, quelle dell'origine dell'anima rispetto al corpo; le quali conducono eziandio alle altre del tempo della creazione spirituale. Parlando noi solamente dell'anima umana, troviamo che taluni han voluto credere l'anima essere preesistita al corpo; avere abitato regioni celesti, nelle quali fu in commercio con esseri superiori; ed indi quasi per castigo essere scesa ad informare il corpo e pigliar commercio con esseri inferiori. I platonici insegnarono appunto questa dottrina, su di cui era fondata l'altra dottrina che le nostre cognizioni presenti siano una reminiscenza di cognizioni antecedenti; nè mancò qualche antico Padre della Chiesa che abbia pure abbracciata questa dottrina platonica sulla preesistenza delle anime. La quale preesistenza nell'ordine fisico da altri fu insegnata sotto nome di *Traducianismo*; in quanto le anime sarebbero state già tutte create quando fu creato il primo uomo o la prima anima, e da esso primo uomo tramanporto, di communicazione e di commercio, e questo rapporto è vero e reale, perchè vero e reale è l'elemento, cioè la identica causalità » p. 104.

(1) V. Gioberti, *Protologia*, della Mimesi e della Metessi. Torino 1857.

date per tutte le generazioni che son seguite, come si tramanderanno sempre finchè saranno uomini sulla terra. Ma, o giovani, nè la dottrina antecedente, nè questa seconda, sostengono l'unità dell'essere umano per questo spartimento così essenziale tra l'anima ed il corpo, di modo che l'anima sia stata per sè antecedentemente all'esistenza del corpo. Epperò, a sostenere che l' uomo sia unico essere, e che non c'è anima umana che sia stata prima del corpo, nè corpo che può stare vivente ed animato senza l' anima; e dippiù a sostenere la immortalità dell' anima, che secondo i Traducianisti si confonderebbe anche coi principii organici e dovrebbe ammettersi la evoluzione dell'anima razionale dalla sensitiva, e di questa dalla vegetativa, si è condannata l' una e l' altra dotttrina, e si è insegnato generalmente che l'anima umana è tale quando è anima del corpo umano, ed il corpo è umano quando è informato da essa anima (1), e l'anima esser creata da Dio anima nel momento che ha esistenza, ovvero è concepito il composto animale, che si dice uomo: appena l'ani-

(1) « L'anima non è divina sostanza, nè divina natura, e non è fatta anzi che il suo corpo, ma a quella ora medesima è creata, che ella è messa dentro dal suo corpo » GIAMBONI Il *Tesoro di Brun. Latini*, vol. I. L. 1. cap. XIV. p. 21 Venecia 1839. Il dottor Ennemoser nelle sue *Disquizioni intorno all'origine ad essenza dell'anima umana* etc, (trad. di P. Mugna, Fir. 1875) avvisa che « dalla unione dello spirito e del corpo nasce la vita: il corpo viene animato e formato, e le manifestazioni spirituali in quel corpo si chiamano anima, atti dell'anima. Il corpo, dunque, è animato, e l'anima incorporata: un corpo senz'anima è non meno inammissibile che un'anima senza corpo » (p. 109). E a p. 143 si cita un lungo passo del Lenhossek ove è detto che l'anima « essa è l'unica e suprema forza primordiale, che anima la materiale sostanza organica: le imprime il carattere umano e modella propriamente la materia in corpo. Il corpo inanimato non è più corpo, ma solo un avanzo che gli somiglia nella forma esterna. Il concetto del corpo presuppone, dunque, la vita nel senso più stretto, nè questa è possibile senza il supremo formal principio che eleva l'organico all'umano, cioè senza anima umana. »

ma è creata si trova anima del corpo, il quale tosto che vive è animato, siccome quando non è animato, non è corpo (1). La quale dottrina fu appunto fermata dal concilio generale di Vienna in questa sentenza che condanna gli errori sopradetti: *mens creanda infunditur, infundenda creatur* (2). Il Leibnizio poi credette che una monade si innalzi a natura di spirito, passando dallo stato della percezione a quello della appercezione, e infine al grado di ragionevole o spirituale; ma da principio della creazione fu fatta esistere con le altre monadi, sì che nacque col Mondo, e non potrebbe finire che col Mondo. Onde, ogni monade è per se specchio dell'Universo, le anime sono specchio o imagini de' viventi, e gli spiriti specchio della Divinità, e suoi imitatori (3). Col principio che nulla nasce, siccome nulla muore, pel Leibnizio la monade che nel corpo umano è sua anima e spirito, è nella sua esistenza innanzi al corpo; ma come anima e spirito non è tale che quando si è innalzata ad esso grado per la concezione del corpo, e la trasformazione sua o innalzamento a sensiente e intelligente. da monade semplice, già costituita entelechia consciente e comprensiva di altre monadi, onde si ha l'organismo del corpo (4).

Così va distinta questa quistione sull'origine dell'anima umana dall'altra quistione se prima sia stato creato il mondo spirituale ovvero il mondo fisico: questione che si è risoluta ora dando la precedenza alla creazione del mondo spirituale, ed ora al materiale; e pare che la più bella risoluzione sia che per le esistenze spirituali, che bisognano di organismo corporeo, prima ha dovuto precedere il mon-

(1) v. Ficino, *Teolog. platonica* etc. LXVI, e XVIII. Op. omn. t. 1. ed cit.

(2) Vedi come è stupendamente trattata questa questione in san Tommaso, *Summ. cont. Gentil.* Lib. II, cap. LXXXVI e seg.

(3) v. Leibnit. *Principia Phisosoph.* seu Monadol. § 29-65-77-85-87.

(4) v. Tom. de Natali, *Animadv. in Princip. Philosoph. Leibnit.* § 15 in append. alla *Filosofia Leibniziana*, p. LII. Firenze (Palermo), 1756.

no materiale, sicchè le sfere o i sistemi abitate da intelligenze sarebbero anteriori ai loro abitatori; ma dove le superiori intelligenze non han bisogno di materiale residenza o di materiale rivestimento, in ciò esse han potuto precedere la creazione materiale niente per loro necessaria.

Se non che, va insieme con la quistione della natura e della genesi dell'anima umana, perchè riguarda alla natura dell'anima e agli organi corporei, la questione della frenologia, oggi ridotta a non negare la spiritualità dell'anima, e però detta *frenologia spiritualista*.

Il Gall e lo Spurzheim, o signori, mossi dal principio che il cervello non sia punto unico organo, ma un complesso di piccoli sistemi, ovvero di organi speciali, posero per conclusione che a ogni sistema o organo di questo complesso appartenga una speciale facoltà, e credettero trar fuori dalla osservazione fisiologica del cerebro la produzione delle diverse facoltà, il loro speciale sviiuppo, e il carattere infine morale dell'individuo. Nella quale conclusione, posta che sia vera la distinzione di più organi nel cervello (1), va confusa l'azione organica materiale con quella che sia virtù di un principio immateriale, e si piglia per causa quello che come fu bene notato non potrebbe esser altro che il « termine del principio sensiente, il quale si chiama anima (2) ». L'organo non produce mai la facoltà, ma serve anzi alla facoltà, la quale è necessità che sia in un principio non molteplice, perocchè essa è attività individua, cioè in una sostanza immateriale (3). La fisiologia ed organologia del cervello non

(1) v. OTTIN, *Précis analytique et raisonne du sistème du* DOTTOR GALL, etc. *Cranioscop.* Deux Part. e Quatr. Part. p. 91 Bruxell. 1835.

(2) V. ROSMINI, *Psicologia.* P. II, lib. II. c. VI, art. III, § 2.

(3) « S'il n'y a rien de commun entre le phénomène de la digestion et celui de la pensée, en supposant qu'il soit prouvé que le premier dérive d'un organe matériel, s'ensuit-il nécessairement que le second en dérive aussi? La logique qui a de pareilles exigences n'est en vérité pas de notre connoissance » T. JOUFFROY. *Prefac.* aux *Esquis. de Philoph. Mor. de* DUGALD-STEWART, p. 104. Paris 1829.

ha che fare con l'essenza delle facoltà; stantechè dove tutte le facoltà che ricevon nome dalla diversa maniera che piglia ne' suoi atti l'attività essenziale della forza intelligente che diciamo anima, non sono essenzialmente che una, cioè questa attività intelligente medesima, gli organi o le parti organiche del cervello saran sempre molteplici, e lo stesso Gall volle degli organi impulsivi o legislativi, e degli altri esecutivi o strumentali, e in questo caso o è da porre un'anima a sè in ognuna di esse parti, o l'unità essenziale dell'unica anima nell'individuo cui servono organi molteplici, non sarà mai, e non potrà accordarsi con facoltà prodotte da questa stessa varietà di organi (1).

(1) A proposito che il Comte inclinò molto alla frenologia qual'era posta dal Gall, siccome a dottrina già provata, così ne giudica Emilio Littré, tanto partigiano della filosofia *positiva* del Comte, e amico eziandio alla fisiologia che intenda rimuover l'anima dalle spiegazioni della parte morale dell'uomo. « La division du cerveau en organes et de l'âme humaine en facultès correspondantes, ou de l'âme humaine en facultés et du cerveau en organes correspondants, était une hypothèse véritablement scientifique, c'est-à-dire, suivant la juste définition de M. Comte, de la nature de celles qui sont vérifiables par l'expérience. Elle fut donc soumise à une longue et laborieuse vérification, telle que la comportait une matière aussi délicate et aussi transcendante. Or, aujourd'hui que les agitations diverses sont tombées et que la calme experience a passé au crible les assertions contradictories, il demeure certain que l'hypothèse ne concorde pas avec les faits. Ni les comparaisons de l'homme avec les animaux, ou des animaux entre eux, ni l'examen des têtes d'hommes célèbres par des penchants marqués ou par un génie exceptionnel, ni l'étude directe des têtes des supplicités, ni la pathologie, c'est-à-dire les lésions infligées au cerveau par la maladie ou par les accidents, ou, sur les animaux, par l'expérimentation, ni l'aliénati on mentale, rien n'a pu donner l'évidence aux organes et aux facultés tels que Gall ou ses disciples les ont établis dans ce qu'on nomme la phrénologie, vainement remaniée bien des fois. Tel est le résultat, négatif sans doute, mais important, d'une vérification qui n'a pas duré moins de quarante ans. La phrénologie n'a pu maintener, ni physiologiquement la division en facultés, ni anatomiquement la division en organes cérébraux;

La frenologia difatti ha dovuto contare circa cinquanta facoltà, tra le quali lo Spurzheim per es. mette la *combattività*, la *distruttività*, la *mangiatività* e simili, che sarebbero l' inclinazione o la facoltà del *combattere*, del *distruggere*, del *mangiare* o del *cibarsi*. L' anima nella frenologia sarebbe un risultato delle facoltà date dagli organi cerebrali; quando la coscienza la pone come soggetto, e soggetto sostanziale delle facoltá che le si attribuiscono, e dei cui atti è causa e principio unico sì cronologicamente come logicamente. Nè vi dico che nella cranioscopia, o sistema di trovare la facoltá dalle protuberanze esteriori del cranio, che è il *caput mortuum*, come diceva l'Hegel, della testa, l' anima dovrebb' essere un risultamento di queste protuberanze ossee; come quand' altri ne vuole trovare le inclinazioni, e così spiegare il carattere degl'individui, dalle configurazioni di tutta la testa, e massime da' lineamenti del viso, non si sa se essa anima sia un risultamento della giusta-posizione delle particelle primitive, o dello sviluppo fisiologico dell' organismo nella parte superiore del corpo umano (1).

Il signor Castle facendo la critica de' principii della frenologia quale è stata per lo innanzi, ha voluto finalmente che la frenologia si dovesse attenere alla psicologia spiritualista, e che oggi si collegasse con uno studio di connessione della fisiologia del cervello e della psicologia; di maniera che mostrando l'uomo come un microscomo rispetto al mondo superiore, e un megacosmo per l'inferiore, potreb-

et, tant qu'elle sera dans cet état, il est aussi inutile que dangereux de lui demander des directions et de la prendre pour guide, soit directement dans les interprétantions biologiques, soit encore bien davantage dan les interprétation sociologiques. » v. LITTRÉ, *Auguste Comte et la Philosoph. positive* p. 541-42. Paris 1863.

(1) V. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, La ragione. A c. Napoli 1863. « Il voler innalzare la fisiognomica e più ancora la cranioscopia a scienze, è uno degli insulsi ghiribizzi, più vano ancora di una *signatura rerum*, per la quale dalla forma delle piante si volesse dedurre la loro forza medica » v. *Filosof. dello Spirito*, § 37. Napoli 1863, p. 196.

le così darsi certa fermezza di scienza alla fede e alla speranza di un fine oltremondano. L'uomo preso nella sua interità è pel signor Castle un essere istintivo, morale, e intelligente, nè si può questa sua natura separare: si distingue poi da tutti altri animali anzichè pel pensiero, per la capacità e il sentimento religioso, di cui l'uomo non mancherà mai, anche se l'apparenza ci avvisi del contrario; e concede l'illustre frenologo che l'intelligenza umana « non dipende unicamente dal volume del cervello. » Ma, non vogliate credere, o giovani, che quest' ultima sentenza allontani l'autore dalla antica frenologia, quantunque al suo libro dia il nome di *frenologia spiritualista*. Il Castle combatte al Flourens le obbiezioni che questo fisiologo faceva al sistema del Gall, intendendo anzi rassodare i due principii fondamentali della frenologia, cioè: 1° che il cervello sia l'organo dello spirito; 2° che il cervello sia composto di molti organi, ciascun de' quali sia ordinato a una funzione speciale; e cerca dar nuovo sostegno a' sistemi frenologici, coll'inclinare anche a quello del Lavater, aggiungendo allo sviluppo del cervello lo stato differente degli organi e il temperamento, perchè possa ben fermarsi il potere reale delle forze intellettive. La frenologia spiritualista ci parla è vero di spirito; ma più che sopra questo c'intrattiene sempre di facoltà e non del soggetto delle facoltà: ci parla del *me sensiente* e del *me pensante*, ma pare che non siano queste distinzioni se non la distinzione oggi comunissima della *spontaneità* e della *riflessione*; e benchè dica il signor Castle che pel *me psicologico* tuttociò che passa nel *corpo* si può comunicare allo *spirito*, io non trovo intanto per *spirito* che la *coscienza riflessa* (1).

(1) V. *Phrenologie Spiritualiste, nouvell. etud. de Psycologie appliquée*. Paris 1862. « Nous avons toute raison de croire que nous « ne sommes jamais privés de la conscience de notre existence, « par laquelle j' entends la première lueur du principe intellectuel... « Cette conscience latente de notre existence est admise par beau- « coup d'écrivains; elle est clairement indiquée par Maine de Biran « comme sentiment de l'existence sensitive; par Condillac, comme

Lo specchio delle facoltà che la nuova frenologia dà all'uomo e trova non nel solo celabro, ma in tutta la testa, siccome si dà a vedere dalle tavole del Castle, ne porta di tali che non scusano quelle del Gall e dello Spurzheim, anzi pare che siano una ripetizione delle prime: sì che non è immune la nuova frenologia degli errori dell'antica (1); quantunque il Castle creda nel sentimento religioso trovare, come sopra ho detto, l'argomento d'una esistenza ulteriore, d'una vita immortale così certa come la nostra esistenza presente (*Résumé* p. 374); nè l'immortalità può essere creduta dell'organismo corporeo, ma solamente del principio intelligente o spirito.

Se non che tutte queste spiegazioni suppongono la dualità delle nature nell'unità dell'essere uomo: e però la nuova dottrina monista si ride di tutte queste ipotesi che hanno per secoli affaticato la mente umana, e coll'unità della forza e le sue trasformazioni crede facilissima la ri soluzione di tante antiche questioni della scienza. Le tante difficoltà a risolvere la questione delle relazioni tra l'anima e il corpo sono venute, secondo il Bain, dall'aver voluto considerare lo spirito come isolato dal corpo e così il corpo come possibile ad esistere senza lo spirito, e però è che si è domandato come lo spirito e il corpo agiscano

« *sentiment fondamental de l'existence*, et par d'autres philosophes « qui n'admettant pas soulement le *moi sentant et pensant*, mais « aussi un veritable *moi physiologique*, au moyen du quel tout ce « qui se passe dans le corps peut être communiqué, sous de cer- « taines conditions, à l'esprit, c'est-à-dire à la conscience réflective. » Chap. IV, p. 109.

(1) Potrai vedere nel libro del Castle l'enumerazione degli organi e l'analisi che ne fa nel capitolo *delle facoltà*, ove sostiene l'esistenza eziandio di un organo o parte nel cervello che potrebbe dirsi del *pudore*, e nella figura è tra i due dell'*idealità* e della *coscienza*, e segnato col? (v. Fig. 32). E vedi pure l'*Append.* n. 13, ove ti hai un parallelo fatto dal signor Adolfo Garnier, tra le dottrine frenologiche e psicologiche del Gall e Spurzheim, e della scuola scozzese.

l'uno sull'altro. Intanto, nota il Bain, non deve punto farsi separazione alcuna nell' azione dello spirito e del corpo; poichè quando noi parliamo d'una causa morale di un'azione dello spirito, noi abbiamo sempre una *causa a due facce*; l' effetto prodotto non si deve solamente allo spirito, bensì allo spirito unito al corpo. Dire che lo spirito abbia agito sul corpo, vale lo stesso di dire che un fenomeno a due facce, l'una delle quali appartiene al corpo, possa agire sul corpo, il che non sarebbe altro che il corpo agente sul corpo stesso. Quando un subitaneo spavento paralizza la digestione, non è punto l'emozione della paura considerata di una maniera astratta o come fenomeno puramente morale, che produce quel male; ma è quella emozione accompagnata da uno stato particolare d'eccitazione del cervello e del sistema nervoso; ed è questo stato del cervello che turba le funzioni dello stomaco. Così quando alcuni alimenti materiali, ovvero un qualche stimolante materiale, agendo pel mezzo del sangue calmano l'irritazione dello spirito, e lo riconducono a uno stato soddisfacente, non avvi punto in ciò un fatto materiale che determina direttamente un effetto morale: l'alimento e lo stimolante determinano la circolazione del sangue verso il cervello e danno una nuova direzione alle correnti nervose, e allora si manifesta lo stato morale che corrisponde a questo modo particolare d' azione cerebrale. Onde non vi ha azione dello spirito sul corpo e azione del corpo sovra lo spirito; ci ha bensì che lo spirito e il corpo riuniti determinano un fatto che è alla volta morale e fisico, la quale azione facilmente si comprende. È perciò che di questa causalità doppia e congiunta noi possiamo portare delle prove: ma della causalità semplice noi non ne abbiamo alcuna. Quando poi si dice che lo spirito si serve del corpo come di uno strumento, si attribuisce allo spirito una esistenza indipendente, una facoltà di vivere a parte, di agire ad arbitrio o col corpo o senza il corpo. Ma quando si è detto tutto questo non si ha voluto considerare che è legge essenziale della nostra esistenza questa intima alleanza, per

cui tutti i fatti morali sono nello stesso tempo dei fatti fisici, colla sola distinzione che il fatto fisico propriamente detto è un fatto oggettivo, semplice, a una sola faccia; il fatto morale è un fatto a due facce, e l'una di queste facce è un seguito di sentimenti, di pensieri, o di altri elementi soggettivi. Noi non ci rappresenteremmo compiutamente il fatto morale, non tenendo conto di queste due facce di esso fatto. Le influenze che noi diciamo morali, come una buona notizia, una bella poesia e simili, non possono agire se non sopra un organismo materialmente disposto a rispondere allo stimolo (1).

A ogni modo è difficilissimo, segue a dire il Bain, trovare dei termini che possono esprimere la loro unione: e la difficoltà veramente reale di questa loro unione consiste in questo cioè, che esiste difatto un'alleanza colla materia, con gli obbietti e col mondo esteso, ma la cosa che si unisce, lo spirito propriamente detto non possiede affatto in sè stesso la proprietà dell' estensione e non può entrare in una unione locale. Sicchè ci manca il linguaggio o l'analogia che convenga a questa alleanza unica, nè abbiamo altra espressione convenevole a significare questo fatto se non quelle di *cangiamento di stato*, cioè cangiamento dello stato di conoscenza con estensione a quello di conoscenza senza estensione. E perciò l'organismo dotato d'estensione si fa passare ad uno stato in cui l'estensione non esiste, stantechè l' essere umano è una massa materiale ed estesa dotata però della facoltà di sentire e di pensare, facoltà assai molto lontano da tutto ciò che è materiale. Chè, secondo il Bain, comparando insieme i fatti materiali ed i fatti intellettuali, siamo indotti a distinguere tutti i fatti della natura in materia e spirito. Così noi abbiamo la estensione che è la prima del catalogo delle proprietà, che esistono nella materia e intanto mancano allo spirito. L'inerzia non può appartenere a un piacere, o a un dolore o a un'idea così come sono nel senso in-

(1) v. BAIN, *L'esprit et le corps*, ch. VI. ed. cit.

timo: essa non può appartenere che alle dipendenze fisiche dello spirito, agli atti materiali delle volontà ed alle manifestazioni del sentimento. Con l'inerzia viene il peso che è una proprietà essenzialmente materiale. La stessa cosa è a dire del colore, che non appartiene mai a un sentimento propriamente detto e ad un piacere ovvero ad un dolore. Queste tre proprietà sono essenziali alla materia. E indi vengono la forma, il movimento e in grande numero d'altre proprietà che ne dipendono, come attrazione, repulsione, durezza, elasticità, coesione, cristallizzazione, calore, luce, elettricità, proprietà chimiche o proprietà organiche per alcune sostanze particolari.

Pertanto un animale vivente possiede due ordini di qualità, e il suo essere ci presenta due aspetti differenti: da una parte esso è tutto materia e dall'altra parte tutto spirito. Non ostante la loro opposizione essenziale questi due ordini di facoltà si trovano uniti inseparabilmente nello stesso essere: esse coesistono nello stesso individuo, uomo o animale. Il fatto è maraviglioso, ma esso è manifesto. Bisogna che lo spirito esistendo si trovi in una parte o con certe condizioni: avrebbe potuto esistere separatamente di una maniera che noi non sappiamo figurarci, ma in fatto egli esiste unito a una certa massa di materia dotata in grado eminente delle proprietà, che noi chiamiamo vitali o organiche; conciosiachè lo spirito non è andato mai unito alla materia minerale od inanimata. La difficoltà adunque è nel trovare espressione conveniente a significare questa unione di due nature distinte, e che non possono confondersi l'una coll'altra. La sola spiegazione di questa intimissima unione, che non riesce intanto contradittoria, è il ritenere una unione di successione ravvicinata nel tempo, ovvero una unione di posizione in un corso continuo di vita consciente. Così verrebbe spiegato come lo stesso essere possa alternatamente essere oggetto e soggetto, cosciente con estensione e cosciente senza estensione, vale a dire unico individuo, corpo ed anima, organismo e spirito. E ciò perchè la forza sostanzialmente è una, sotto

diversi stati di essere; nè sono più validi gli argomenti in favore delle due sostanze, materiale e spirituale: « la sostanza unica, con due ordini di proprietà, due facce, l'una fisica, l'altra spirituale, una *unità a due facce*, sembra piuttosto soddisfare tutte le esigenze della questione (1). » Così il Monismo, che sta tra il materialismo e il panteismo, sopprimendo la distinzione sostanziale di anima e corpo, spiegherebbe l'armonia de' due termini con un meccanismo universale e col confonderli in uno. La quale spiegazione accrescerebbe il mistero della natura, ovvero dal mistero ci getterebbe nell'assurdo.

Il Lotze nella sua psicofisiologia, in cui ha tanta parte il meccanismo, non accetta affatto questa unità di forza a due facce, anzi sta coll'Herbart per la moltiplicità primitiva delle forze, le quali hanno la capacità della loro congiunzione nell'essere nella stessa loro diversità un che di *sostanziale*, sì che non lo spirito agisce sulla materia, o la materia sullo spirito, ma una sostanza comunica per la sua azione con un altra sostanza, di modo che la sostanza psichica è *anima* pel corpo, e la sostanza fisica è *corpo* per lo spirito, nè la materia come materia è altro che relazione fenomenica, stando la realtà solo nella sostanza. « La materia, dice l'illustre filosofo, in opposizione allo spirito, non ha per se assolutamente una realità primitiva, tale quale le si vuole attribuire. La materialità è una forma fenomenale, la quale piglia per lo spirito umano, in alcune circostanze, una realità soprasensibile, in sè somigliante a quella dell' anima. Onde il corpo non è più una sostanza di altra specie che quella dell'anima, e così è calmato l'abisso, che faceva impossibile una comunicazione diretta; stantechè l'anima non agisce così sulla materia come materia, ma agisce al contrario come essere soprasensibile sopra un'altra realtà soprasensibile direttamente, e questa, che è in fondo della natura stessa dell'anima, si presenta a noi, a cagione di sue condizioni par-

(1) v. BAIN, *L'Esprit et le corps*, ch. VI e VII. e p. 262. Par. 1876.

tesori in che si trova, sotto la forma della materia. Nè d'altra parte la materia agisce sull'anima per le forze motrici ond' essa sembra dotata siccome materia, secondo il nostro vedere, bensì in virtù dell'attività interiore che le appartiene, la quale non piglia, per lo spirito umano, la forma di forze manifestantesi nella estensione pel movimento, che quando essa si esercita da elemento ad elemento. La materia, ombra della realità soprasensibile che copre, è proiettata da una cosiffatta realità, che è il fondo sostanziale della materia, agisce così sopra altra realità pur sostanziale; e però i fenomeni fisiologici sono il resultamento di fenomeni fisici, non perchè siano prodotti da questi, bensì per le modificazioni interiori della realità, di cui i fenomeni fisici non sono che le ombre cangianti. Della stessa guisa quando influenze psicologiche cangiano il corso de' fenomeni fisici, ciò avviene non perchè agiscano direttamente sulle forze, o su' loro stati fisici; ma esse s'ergono sugli stati della realità, di cui le forze e le maniere d'essere fisiche non sono che manifestazioni apparenti. Così per questo meccanismo fisicopsichico la comunicazione avviene tra elementi simili (1). » Il Meccanismo in questa spiegazione sta insieme al dinamismo, e il Lotze sostanzialmente porta la stessa spiegazione che si ha nella teoria del nostro D'Arquisto, la sola che è più accettabile di tutte le proposte dalla moderna filosofia.

Siamo misteriose che queste relazioni interiori dell'anima con l'organismo che diciamo nostro corpo, parranno forse, o signori, le relazioni col mondo di fuori, sensibile e soprasensibile. La passione o lo stato in cui è l'anima quando più che la sua virtù soggettiva sente l'affezione dell'obbietto, cioè di cosa che non è sè stessa, bensì cosa o termine di un'azione esteriore, dà all'osservazione psicologica le svariate relazioni che di fatto si danno a scorrere tra il sensiente e il sentito, e fanno, secondo il lin-

(1) v. Principes généraux de Psychologie physiolog. p. 74, 75. Par. 1876.

guaggio dell'Hegel, il sapere che esprime che appunto *è*, ciò che sa; che la cosa è, ed essa è sol perchè è: « ciò è l'essenziale della percezione sensibile, « e questo puro Es- « sere o questo semplice immediato fa la sua verità (1). Gli Scozzesi insegnarono che la cognizione del mondo sensibile è immediata; e però le relazioni tra l'anima e il mondo sensibile son poste immediatamente appena è data l'esistenza del mondo da una parte, e l'esistenza del soggetto sensiente dall'altra parte. Il mondo fisico è tosto sentito, perchè l'anima ha virtù di sentirlo aiutata dagli organi pure corporei; e l'anima tosto è sensiente come è anima di corpo organico che ha virtù di ricevere le qualità degli altri corpi, donde la impressione, l'affezione o modificazione, che diciamo *sensazione*. L'interno per questo immediato contatto si fa esterno, e l'esterno penetra nell'interno; siccome è proprietà d'ogni essere finito di estendersi sugli altri, è ricevere dagli altri; apparire nel di fuori, e portare il di fuori dentro di sè: nella passività dell'essere finito c'è racchiusa qualcosa di attività, e nell'attività c'è sempre una certa passività. Chi dirà che nell'essere affezionati o modificati di un modo, non c'è in noi la capacità che è attività di poter essere affezionati di quella maniera; ovvero che nell'attività che esercitiamo nel conoscere, nel patire, nel volere, non c'è eziandio la passività che è posta in noi dalla presenza dell'obbietto conosciuto, sentito, voluto? L'organo è informato della virtù dell'interno; e intanto è strumento di modificazione posta dall'esterno: l'anima trapassa nel mondo di fuori, e questo penetra e va a intromettersi nel mondo interiore dell'anima.

Nè ciò avviene pel solo mondo sensibile; ma si dà eziandio pel mondo sovrasensibile. Il quale non affeziona gli organi, sì che non dà sensazioni, ma fa di obbietto a facoltà superiori alla sensibilità; facoltà di che l'uomo va

(1) V. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, La coscienza, § 1. p. 57-58. Nap. 1863.

[illegible] provvisto, essendo un tal essere che fa di anello tra [illegible] mondo terreno e i mondi superiori; e che ritengono [illegible] dell'istintivo e dello spontaneo, non pigliando esse [illegible] più che la forma della ispirazione, e della visione, [illegible] vedremo parlando nella prossima lezione intorno alle [illegible] in ispecie dell'anima umana. La facoltà di rappre[illegible] il passato e l'avvenire, che più non esiste o che [illegible] non è esistito nel mondo dei sensi, attesta alla e[illegible]nza di ognuno le relazioni del mondo soprasensibile [illegible] anima nostra, la quale vi si trasporta come se le [illegible] presente e sentito.

[illegible], possiamo avere, o giovani, dal fin qui detto [illegible] conclusioni:

1.

[illegible] relazioni tra l'anima e il corpo umano sono assai mi[illegible] e i sistemi dell'*influsso fisico*, della *cause occasio*[illegible] dell'*armonia prestabilita*, del *mediatore plastico*, della [illegible] *spiritualista*, dell'*unità sostanziale dell'anima e del* [illegible] non han dato risoluzione soddisfacente, se pur non [illegible] più oscuro il mistero della natura. Solamente [illegible] *fisico* mantiene l'unità dell'essere colla dualità [illegible] *spirito* e del *corpo*, o del *sensiente* e del *sentito*, di [illegible] che il *sentito* è il *corpo*, ed il *sensiente*, come ha no[illegible] Rosmini, è l'anima; e « del sentito e del sensiente [illegible] un sentimento unico, in quanto è primo e fon[illegible]tale, e un ente unico ed indistinto. Di che procede [illegible] non solo il corpo dee essere unito all'anima e l'ani[illegible] corpo, ma la unione dee essere quale è quella della [illegible] colla materia (1). »

2.

[illegible] la dottrina che le relazioni tra l'anima e il corpo

(1) [illegible] Rosmini, *Psicologia* L. III. c. 1.

umano, come forze psichica e fisica, siano fondate sull'unità dell'atto creativo, è forse la più vicina alla realtà del fatto, essendochè l'atto creativo siccome è il principio di tutte le cose, e queste non esistono che in virtù di esso e in esso hanno insidenza, così può essere di legame alle diverse nature, da cui è fatta la personalità umana, senza che intanto esse nature e l'atto stesso creativo siano confusi in unità di essere. Ma, contutto ciò non si sfugge d'altra parte il mistero della creazione, e della natura di forze opposte che si trovano insieme in unità fisica, o individuale; quantunque tutt'altro che il mistero, o l'assurdo della unità della forza sotto fenomeni o stati che si contraddicono escludendosi a vicenda.

3.

La ipotesi della esistenza delle anime innanzi alla formazione dell'organismo umano, porta la separazione nell'uomo, e tutti gli errori del traducianismo. L'anima umana è tale quando è anima del corpo umano; e questo si dice corpo umano, quando è informato da essa anima; sì che l'uomo è anima e corpo, e appena è concepito l'*uomo* si hanno in esso le due sostanze o nature in unità di soggetto, che è *animato* per l'anima, ed è *animale* pel corpo, sensiente e sentito nel tempo stesso. L'organismo è il corpo proprio dell'anima, e l'anima è il principio perchè l'organismo sia corpo umano, cioè non semplice meccanismo di forze, ma organismo vivente, individuo, capace di modificazioni, sentito, uno nella moltiplicità delle parti, e ordinato a un fine con tanta varietà di funzioni. Nell'unità dell'*uomo*, l'anima è pel corpo, e il corpo per l'anima; benchè sia più ragionevole dire che il corpo sia nell'anima, anzichè l'anima nel corpo. Il corpo come sistema di forze multiple non ha compimento in sè stesso; l'anima come forza unica senza moltiplicità ha fine in sè stessa, e una volta che è in atto è sostanza compita quanto al suo essere.

4.

Il mondo materiale potè già preesistere alle esistenze spirituali che hanno bisogno di organismo corporeo: ma poterono bene preesistere ad esso mondo quelle altre esistenze che non han bisogno di materiale residenza. Quanto all'anima come spirito, o soggetto intelligente, razionale, che gli antichi dissero il *quid* divino, onde l'uomo secondo Aristotile è partecipe della divinità, essa almeno potenzialmente non è altra dell' anima come soggetto vivente e sensiente, sì che ha esistenza al momento stesso che esiste il corpo, col quale forma l'*uomo*. Ma quando da soggetto sensitivo passi a soggetto intellettivo, razionale, spirituale, senza lasciare di essere quello che era innanzi, cioè principio dell'animalità nel corpo, non è facile il dire, ed è mistero che sarà sempre velato alla nostra intelligenza, bastandoci il sapere che in noi non sono due anime, ma una, per la quale l 'uomo e *vive*, e *sente* e *intende*.

5.

La frenologia difficilmente può schifare il materialismo, facendo uscire le facoltà dell' anima dalla organizzazione del cervello, o come fa la cranioscopia dalla conformazione del cranio, scambiando la psicologia colla fisiologia del cervello, e le facoltà dell'anima colla organologia cerebrale: il che non fecero i nostri italiani, che pur nel secolo XVI e prima iniziarono gli studi frenologici sul proposito (1). La nuova *frenologia spiritualista* intende a scansare l'accusa di materialismo; ma lo *spirito* di cui parla pare che

(1) Ludovico Dolce nella sua *Somma della Filosofia di Aristotile* parla di *cellette, ventricoli o piccole pelli* del cervello, ove alloga le diverse facoltà, delineando in figura il cervello, e dicendo ad esempio, « l' organo della memoria è l' ultimo ventricolo del cervello. » v. *Som. della Natur. Filos.* L. II. c. 1. p. 71.

non sia se non la conscienza riflessa, non un soggetto, siccome lo intendono gli spiritualisti. Il materialismo dice il cervello essere l'organo e la causa del pensiero; ma più che la forma e le anfrattuosità o protuberanze, fa produrre il pensiero in ragion diretta della grascia e del fosforo che si trovano nella sostanza cerebrale; e col mancar di questo rapporto vien meno il pensiero, come lo scalpello dell'anatomista « toglie l'anima pezzo per pezzo » (1).

Nè riesce meglio nella spiegazione della relazione tra anima e corpo, o spirito e materia, il monismo della psicologia contemporanea inglese, o il meccanismo della psicofisiologia contemporanea.

6.

Le relazioni dell'anima col mondo di fuori sono sensibili e sovrasensibili. L'anima perocchè si trova pel corpo in contatto col mondo esterno, ha con questo relazioni reali e immediate, le quali già son poste appena è data l'esistenza del mondo da una parte e l'esistenza del soggetto sensiente dall'altra. L'interno per questo immediato contatto si fa esterno, e l'esterno penetra nell'interno: l'organo è informato dalla virtù dell'interno, e intanto è strumento di modificazioni poste dall'esterno. Pel primo contatto si ha relazione dell'uomo col mondo che lo circonda, la cognizione, e la scienza, per la quale la intelligenza ricostruisce idealmente il mondo che ha appreso fisicamente o per ragionamento induttivo; pel secondo contatto si ha l'unità dell'essere uomo, nel quale la forza psichica fa che l'organismo sia *animale*, e le forze organiche o fisiche fanno che la forza psichica sia anima del *corpo umano*.

7.

Le relazioni sovrasensibili sono eziandio un fatto che la coscienza ci fa attestare; e nascono dall' essere l' uomo intermedio tra il mondo terreno e i mondi superiori.

(1) v. Buchner, *Forza e materia*, c. XII. p. 178. Mil. 1867.

LEZIONE IV.

Delle facoltà dell'anima umana.

Posto, o signori, quanto si è detto sulla natura dell'anima, e sulle relazioni tra anima e corpo nel soggetto uomo, è necessità che si venga ora a trattare delle facoltà di essa anima e delle relazioni speciali dell'anima stessa col mondo dei sensibili e degl'intelligibili. La scuola contemporanea inglese di psicologia sperimentale non ammette l'antica distinzione di facoltà, quasi per facoltà si avesse voluto dire un numero di azioni essenzialmente distinte siccome tante forze a parte, e non già funzioni diverse di unica forza che si è detta anima e spirito, sensiente, intelligente e volente. Ma noi ritenghiamo l'antico linguaggio di facoltà, di poteri o potenze dell'anima, stante che rigettiamo il meccanismo degli *associazionisti* e la negazione della forza spirituale de' materialisti; e però notiamo per primo che l'origine delle facoltà secondo i varii sistemi, si vede ritenere più della natura del corpo o di quella dell'anima secondo che nei sistemi si dà parte maggiore al corpo, ovvero all'anima; e nelle dottrine che fanno o preesistere l'anima al corpo, o considerar l'anima come tal principio che poco ha da fare col corpo, si mette quasi una separazione che fa considerar l'anima tutta a sé come *una intelligenza servita da organi*, a cui poco importa il materiale involgimento, cioè il corpo. Dipiù, l'origine delle facoltà è posta diversamente secondo che più si dà al soggetto o più all'oggetto nello spiegare l'esercizio di queste; ed in ciò sta invero l'opposizione delle scuole e la diversa natura dei sistemi.

Secondo certuni tutto viene dall'obbietto, perchè è l'obbietto che va a disegnare certi caratteri nell'anima, sono le nostre cognizioni, appunto come la mano [illegible] caratteri e parole in una tavola rasa: l'anima sarebbe q[illegible]sta tavola capace di ricevere i diversi caratteri, [illegible] preparata a ricevere qualunque impronta che [illegible]

portasse. Altri all'opposto insegnano che tutto viene dal soggetto, e l'obbietto, dato ch'esista, non è che causa incognita al soggetto, il quale tira da sè ogni conoscenza e da sè l'obbiettiva, sicchè tutte le cose che ragguardiamo come reali fuori di noi, non sarebbero se non una finzione di noi stessi, un'immagine duplicata della nostra mente. Onde quando si fa venir tutto dal di fuori, il sistema che insegna siffatta dottrina si è detto *realismo*, benchè per diverse ragioni, e l'opposto sistema che dice venir tutto dal soggetto ha nome di *idealismo*, anch'esso sotto diverse forme ed insegnato da diverse scuole dagli Eleatici al Kant. E però sotto nome di realismo troviamo ugualmente i sistemi ontologici, come il platonico, che niente è materialista; ed i sistemi materialisti, sensualisti, naturalisti, che sono tutt'altro dell'ontologismo dei platonici e della scuola italiana. Il materialismo è giunto a definir l'uomo « una massa organizzata capace di sentire e che riceve vita e tutto da quanto lo circonda: » così che la passività e la sensazione sono tutto; ed il sensismo e la psicologia positiva crede ogni cognizione non essere se non una sensazione trasformata ovvero *digerita* dal cervello, come dallo stomaco si digerisce il cibo, o una evoluzione di movimenti, che dallo stato fisico passano allo psichico per funzione speciale delle fibre cerebrali (1). I sistemi storici appoggiati sopra questa dottrina spiegano facilmente l'indole dei popoli e tutti i grandi fatti della storia per circostanze esteriori come i climi, il suolo, le valli, i monti e la positura geografica che un popolo abiti. Conseguenza n'è il fatalismo che nega la libertà ed il potere della mente, ovvero il determinismo delle scuole contemporanee, che riduce l'uomo ad un essere le cui azioni non sono che fatti meccanici prodotti dall'organismo e dell'azione del mondo esteriore e nulla più. Il che non disse il Kant, il quale vuole darci una *caratteristica antropologica* con le sue dist'

(1) v. Luys, *Le cerveau et ses functions*, Deux. Part. Trois. Part. L. II. ch. 1, 2. Par. 1878.

di sesso, di popolo, di razze, di genere; ma sopratutto diè posto al *carattere* così detto, nel quale non è la natura cioè il naturale, il temperamento, il sesso, il clima che fa l'uomo, ma è l'uomo che *fa sè stesso* (1). Così il Lotze, benchè propugni il meccanismo fisico-psichico, insegna chiaramente sul proposito che « la facoltà di avere delle idee, delle sensazioni, de' sentimenti, de' desiderii, e la ragione de' caratteri proprii di questi diversi fenomeni, sono esclusivamente nella natura dell' anima, e il corpo non vi è per nulla; solamente essa facoltà non potrebbe realmente trovarsi in esercizio se non fosse eccicita da principio dal di fuori; sì che la melodia della vita spirituale e il suo svolgimento sono dipendenti da impulsi, che per lo mezzo di fenomeni fisiologici, danno or questa, or quella direzione, questa durata, questa forza etc. Ma, non è affatto da potersi sostenere che lo spirito manchi di attività sua propria, quasi fosse eco isolato degli eccitamenti fisici. Pel contrario, noi pensiamo, segue a dire il Lotze, che le attività del corpo eccitino da principio, egli è vero, quelle dell'anima, ma una volta svegliata questa attività dell'anima, essa va ben di là di quel che potè esser dato da siffatto primo impulso, e si spiega secondo sue proprie leggi in fenomeni tali che non possano più esplicarsi colle idee fisiche, nè hanno più bisogno del concorso delle attività corporee, nè lasciano supposto (2). »

Sotto nome d' idealismo poi vanno conosciute diverse scuole opposte alle scuole realiste pel principio fondamentale che tutto esce dal soggetto, e l' obbietto o il mondo esteriore non è se non creazione del nostro io. Il genio della nazione germanica contemplativa e facilissima a restringersi tutta in una idea, ha favorito presso gli Alemanni i sistemi idealisti che massimamente si son veduti dal Kant sino all'Hegel. [illegible] filosofia alemanna spiega tutto [illegible] come la manifestazione [illegible] forme che porta dentro [illegible] umano [illegible] la spontanea crea-

(1) v. [illegible]
(2) v. [illegible]

zione che fa l'*io* del *non io* (Fichte); o come uno svolgimento progressivo dell' Idea che per diversi *momenti* da *Idea* trapassa a *natura* e da natura a *spirito*, come ha insegnato l'Hegel. Le più alte astrazioni del pensiero si son considerate come natura e modi dell'essere, ed il mondo si è fatto *a priori* da una filosofia detta appunto *trascendentale*, per la quale non sono stati contenti quei filosofi di spiegare la realtà, ma anzi han voluto crearla, dando fuori invece di severi sistemi della scienza certi quasi poemi, nei quali la fantasia ha avuto più parte che la ragione.

Da siffatti principii o teorie cui si è dato il nome d'*idealismo trascendentale*, si è veduta uscire una filosofia detta *dell'Assoluto*, che afferma e nega questo assoluto nel tempo istesso, nè ha trovato difficoltà a sentenziare che il nulla e l'essere siano identici, ed infine che lo spirito umano sia lo stesso spirito divino che intende tutto e fa tutto, essendo identici essere e conoscere, come più volte ci è toccato di ricordare. Addentro queste dottrine, stanno, o signori, lo scetticismo e il panteismo che per mezzo secolo han menato tanto rumore nella Germania e nell'Europa, finchè stanche le menti e disilluse han già confessato essere questa filosofia una solenne menzogna. Intanto gravissimi danni son venuti dietro ad essa, e nella vita pratica l'uomo ha dimostrato per le conseguenze quanto funesti siano i principii che pel panteismo o per lo scetticismo innalzano l'orgoglio dell'uomo sino a sentirsi Dio, o fan disperare il cuore umano orribilmente in una *infinita vanità del tutto*. Quando Amedeo Fichte spiegava le cose essere un sogno dell'io, e il Leopardi in Italia cantava essere tutto nulla ed infinito vuoto, già venivan rinnegati i più consolanti affetti del cuore umano, anzi andava distrutta tutta intera la natura del nostro essere; e questo scetticismo e nullismo erano rigorosa conseguenza del criticismo di Emmanuele Kant. Nel quale sistema l'oggetto o pochissimo giova al soggetto o nulla, anzi il solo fenomeno è reale, e tutt'altro è una incognita, è una x che infine vale lo stesso che un zero: noi non possiamo saper

nulla, diceva il Kant, di ciò ch'è in sé stesso; e il *noumeno* va a finire in un'astrazione creduta possibile fuori di noi, ma di cui nessuno argomento abbiamo che possa darne l'esistenza.

Queste stranezze che il senso comune e naturale dell'uomo respinge appena le ha conosciute, han fatto la condanna dell'idealismo alemanno, rivolgendo così le menti all'opposto, cioè al realismo, sebbene non più materialista o sensualista, ma quanto più vero possa darsi, accordandosi con la verità della natura e con i pronunziati del senso comune, che sono testimonianze così autorevoli cui difficilmente il filosofo può contraddire. Il senso naturale da cui il filosofo è obbligato tirar la scienza, se non debba essere questa una sua capricciosa invenzione, ma una spiegazione per vero della natura, non nega l'oggetto ch'è la materia della cognizione, né all' opposto il soggetto ch'è il principio che conosce: senza l'oggetto nulla si conosce e senza il soggetto nulla è conosciuto. Se si chiamasse un fanciullo a rispondere a questa interrogazione: tu puoi conoscere qualche cosa? la risposta non filosofica, ma naturale e spontanea sarebbe certamente: posso conoscerla. Se indi gli si dicesse: ma puoi conoscere senza che ci sia una cosa da conoscere? la risposta sarebbe il riso o la maraviglia delle parole indirizzategli; poichè non intenderebbe o crederebbe essere per ischerzo questa domanda che si possa conoscere qualcosa senza che intanto questa qualcosa ci sia. La natura per ispontaneo giudizio afferma che nel conoscere è necessaria la materia che sia conosciuta: e quindi son condannati l'idealismo ed il falso realismo, pei quali sistemi ora va negato l'obbietto, ora il subbietto della conoscenza.

Altri sistemi che intanto non negano né l'oggetto né il soggetto, riducono tutto ad una sola parte delle due di cui consta l' uomo: o tutto danno alla intelligenza ed appena fan cenno dei sensi; o tutto danno ai sensi e quasi vien in secondo luogo ed appena appare la parte superiore dell'uomo, ch'è essa intelligenza. E questi son difetti

dio che non reggono appetto della natura dell' uomo, la quale debba pigliarsi tale qual'è, se rettamente si vuol filosofare intorno ad essa. L'uomo è spirito e organismo, sì che intende e sente, ha attività e passività; e quindi non tutto gli vien dal di fuori, nè tutto esce da lui o è da lui posto: l'uomo è un essere legato per vincoli di esistenza agli altri esseri, e dipiù un essere progressivo sì nell'esistenza fisica e sì nella spirituale; il che non può trascurarsi, e tutto debba entrare in conto nel voler dare la spiegazione del nostro conoscere, ovvero della nostra vita sensitiva ed intellettiva.

Il Lotze sopra citato ha scritto un bel libro di psicologia fisiologica, nel quale si sostiene il meccanismo *fisico-psichico*, ma tutt'altrimenti della scuola associazionista inglese o dello Spencer e del Bain.

Le proprietà chimiche degli elementi materiali portano, secondo il Lotze, delle qualità interiori e distintive delle sostanze, che senza che sieno per sè movimenti, esercitano intanto la loro efficacia sopra la produzione e la distribuzione de' movimenti, e così, pel fatto d'impulsioni identiche, fanno pur nascere effetti di forme differenti. Onde supponendo parimente, al proposito, che la natura dell'anima abbia proprietà interiori particolari, in virtù di queste i movimenti nello spazio e nel tempo della materia possono bene trasformarsi in stati dello spirito. Noi non possiamo spiegare, avverte il Lotze, come un impulso giunto al nostro corpo possa dar luogo a uno stato psicologico; ma noi sappiamo che a certe eccitazioni fisiche rispondono stati speciali interiori per la reazione tra l'anima e il corpo, che fa la vita fisiologica dell'anima. Così noi abbiamo un certo meccanismo fisico-psichico, nel quale in fatto la reazione avviene tra elementi simili; ma non perchè facciamo dell'anima, siccome i materialisti, un elemento materiale, bensì perchè, da veri spiritualisti, accostiamo la materia alla natura dell'anima, essendo ogni sostanza essenzialmente della natura stessa delle altre (1).

(1) V. *Principes gener. de Psychologie physiologique.* p. 71-71. Par. 1876.

Per lo Spencer il *substratum* dello spirito è inconoscibile, e noi non abbiamo coscienza e cognizione che degli *stati* di esso spirito, i quali stati che sarebbero la facoltà dell'antica psicologia, sono accompagnati da *rapporti* scambievoli, e costituiscono intanto nella *composizione dello spirito* elementi di generi differenti, cioè la conscienza *propria*, e la conscienza *di relazione*, la prima costituita di un aggregato di parti simili tra loro in rapporto, la seconda non decomponibile; e di più siffatti stati di coscienza si dividono in stati che vengono dal *centro*, e stati che vengono dalla *periferia*, cioè in *emozioni* e *sensazioni;* le quali cioè *sensazioni* vanno eziandio distinti in due gruppi, « quelli cagionati per qualche azione prodotta alla estremità de' nervi distribuiti sulla superficie esterna, sì che, come tali, implicano agenti esterni; e quelli cagionati per qualche azione prodotta alla estremità de' nervi distribuiti nell'interno del corpo, di modo che, come tali, non implicano punto agenti esterni. » Oltre che gli stati di conscienza, nel che consiste lo spirito, sono *primarii* e *reali*, e *secondarii* o *ideali*, e i primi o originali « sono relativamente intensi, quando i secondi o riprodotti sono relativamente deboli. » Così per gli stati *di relazione*, siccome la condizione di esistenza de' due stati di conscienza è una *differenza*, la condizione dell'esistenza di un *rapporto* è la produzione di un cangiamento; cioè « il passaggio da uno stato che sembrava uniforme a un'altro stato che comparisce uniforme implicante l'urto momentaneo prodotto dal cominciamento di un nuovo stato. Dal che segue che il grado di cangiamento o urto che costituisce in altri termini la conscienza del grado di differenza fra gli stati prossimi, è la base ultima di ogni distinzione ne' rapporti », i quali portano così la distinzione [illegible] *rassomiglianza* e rapporti di *differenza*, [illegible] in differenza *quantitativa* e differenza [illegible] oltre la rassomiglianza e la differenza [illegible] dell'ordine di produzione, *simultanea*

porti di *coesistenza*, e rapporti *di seguenza* (1). Tutto quello adunque che si dice dello spirito è un accostarsi o allontanarsi di gruppi di stati diversi di conscienza; e se non c'è spirito co' soli stati di conscienza che si dicono sensazioni, lo spirito è tosto costituito quando già la sensazione è assimilata alle forme deboli di sensazioni anteriori simili (2). Sarebbe questa la conscienza psicologica, il giudizio, la intelligenza, nel che si pone appunto lo spirito. La vita fisica e lo sviluppo psichico procedono per simultaneità la prima, e per serie di modificazione il secondo, ma sempre colla legge generale della *evoluzione* e della *reintegrazione*, sì che il carattere speciale della intelligenza, che è la vita mentale, sta nel fatto de' cangiamenti per serie o per successione; nè il soggetto e la materia della psicologia è altro che questa serie continua di cangiamenti, così come suo scopo è il determinare la legge di loro successione. I quali cangiamenti non avvengono per caso, ma si seguano l'un l'altro di una maniera particolare, siccome prova l' esistenza della stessa intelligenza (3). Che se « ogni vita, fisica o psichica, è una combinazione di cangiamenti che corrispondono ed esistenze e a *seguenze* esterne, ne risulta che presentandosi successivamente i cangiamenti che costituiscono la vita psichica o l'intelligenza, la legge di loro successione è la legge di loro corrispondenza »; è lo studio psicologico o delle facoltà dell'anima dell'antica psicologia e lo studio della corrispondenza fra l'ordine interno e l'ordine esterno de' fatti, de' fenomeni e degli stati di conscienza; e questa corrispondenza consiste appunto in ciò, che « la *persistenza* della connessione tra' due stati di conscienza è proporzionata alla *persistenza* della connessione tra i fenomeni esterni, ai quali essi rispondono. » E poichè « le relazioni tra i

(1) v. SPENCER, *Principes de Psychologie* t. I. deux. Part. ch. II. p. 164-170. Par. 1874.

(2) v. Op. cit. t. I. p. 187.

(3) v. Op. cit. t. I. p. 429.

fenomeni esterni sono di tutti i gradi, dall'assolutamente necessario sino al puramente fortuito; le relazioni tra gli stati di coscienza corrispondenti devono similmente essere di tutti i gradi, dall'assolutamente necessario sino al puramente fortuito. E quando la corrispondenza diviene completa, cioè, quando l'intelligenza si fa più elevata, i diversi gradi dell'uno devono essere sempre più rigorosamente paralleli ai diversi gradi dell'altro (1). » La quale dottrina, o signori, riduce la psicologia a statica mentale, che infine è statica cerebrale, e le leggi stesse chimico fisiche o al più organiche, si dicono leggi dello spirito o psicologiche, confondendo insieme fisica, fisiologia, biologia e psicologia.

Il Bain poi, quantunque monista ed associazionista, dà invece allo spirito inteso a suo modo, la facoltà della *intelligenza*, del *sentimento* e della *volontà*, che sarebbe come una divisione dello spirito, alla quale non è stata aliena, ci fa sapere, la filosofia alemanna sin dal periodo da Wolfio a Kant; tantochè nella scuola dell'Herbart si mantenne la divisione delle facoltà in tre classi, cioè la *presentazione mentale*, o cognizione, o intelligenza, il *sentimento*, e la *volontà*; e il Bailey accetta una siffatta divisione in tre classi co' nomi, 1° di *affezioni sensitive* (sensazioni corporee ed emozioni mentali) 2° *operazioni intellettuali* (il discernimento, la concezione, la credenza, il ragionamento), 3° la *volontà*, suddivisa in operazioni volontarie del corpo, e operazioni volontarie dello spirito (2). E nella intelligenza il Bain trova le facoltà primarie della *differenza*, della *concordanza*, e della *retentività*, contenute nella *proprietà* dello spirito che dice *pensiero*; il quale spirito stesso è costituito dalle operazioni e da' fenomeni, che con nome diverso si dicono sentimento, pensiero, memoria, ragione, conscienza, imaginazione, volontà, passioni, affezioni, gusto », famiglia di [illegible] raccolti esat-

(1) v. Op. cit. t. 1. Quat. Pa[illegible]

(2) Bain, *Le Sens et l'Intelligence*, Par. 1874.

tamente ci posson dare la definizione dello spirito, col quale va nominato il mondo-soggetto, o tutto ciò in cui non si ha l'estensione, ovvero la materia e lo spazio, opposto a tutto ciò che ha estensione, materia e spazio, ed è il mondo-oggetto. I quali fenomeni dello spirito spartiti abitualmente nelle tre classi di *sentimento*, *volontà*, *pensiero* o *intelligenza*, con caratteri distintivi, piglian intanto unica denominazione, e noi li diciamo *spirito*, *soggetto*, *sostanza inestesa*, *conscienza*, senza però che l'uno sia confuso nell'altro, e che *unica proprietà* li assorba tutti: chè « la *volontà* è un fatto distinto dal *sentimento* quantunque lo supponga; e il *pensiero* non è racchiuso necessariamente nell'una o l'altra di esse due proprietà (1). Ma la legge eziandio di *relatività* è la legge intima e universale di questi fenomeni dello spirito, alla cui conscienza è indispensabile il cangiamento d'impulsioni, così come in ogni sentimento sono due stati in contrasto, e in ogni conoscenza due cose conosciute nello stesso tempo; di maniera che con tutta l'opposizione del soggetto e dell'oggetto o dello spirito e della materia, vi ha tra lo spirito e l'organismo materiale una specie di parallelismo, o una strettta relazione, attesa l'unità fondamentale della forza con conscienza e senza conscienza, estesa ed inestesa, materia, e spirito. Se non che altri ha creduto che noi siamo nella impossibilità quasi completa di stabilire il parallelismo richiesto tra i fatti interni e gli esterni: « Io conosco direttamente, nota sul proposito il Delboeuf, ciò che avviene in me, conosco i miei pensieri, i miei sentimenti, le mie volizioni, ma io non posso penetrare i fatti corporei corrispondenti a questi fatti psichici. E d' altra parte s' io studiò i fatti corporei in altri, io non potrò avere al più che una conoscenza triplicemente reflessa de' fatti interni corrispondenti a questi fatti corporei: e diciamo triplicemente riflessa, stantechè, il fatto interno saputo dal paziente è tradotto nella parola che ne è imagine imper-

(1) v. *Le sens et l'Intelligence*, Introd. ch. I, II. ed. cit.

letta; la quale parola da me ascoltata, risveglia in me la idea corrispondente, ma non identica a quella che essa è chiamata ad esprimere. Senza dire infine che questa idea corrispondente non è che un ricordo e non una sensazione, cioè una imagine debolissima di una sensazione vera (1). La psicofisica incontra gravissime difficoltà: e però la psicofisiologia « sente la necessità di appoggiarsi su' fatti tanto psichici quanto fisici, e non unicamente su' fatti corporali, escludendo di questo modo il metodo materialista o fisiologico », quantunque non si attenga che al metodo di osservazione, e non sia amica alla psicologia descrittiva, nè alle vedute *a priori*, cercando ne' fenomeni le leggi spesso più occulte che non si credono. I fisiologi credono aver trovata la psicologia dentro la chimica, la fisica e la fisiologia, e nello studio del cervello lo studio del pensiero, come produzione del movimento delle fibre cerebrali: nè a leggere il Moleschott e il Buchner ti pare che più resti mistero alcuno a svelare al materialismo, nè difficoltà a scambiare la psicologia colla fisiologia del cervello. Ma, dice bene il Delboeuf, « la fisiologia del cervello è la più oscura di tutte le parti di questa scienza, e può dirsi che non conosciamo per così dire nulla di quest' organo (2). » Onde nel fatto della cognizione ha tanta parte

(1) v. Delboeuf, *La Psychologie comme science naturelle* et. p. 48-49. Paris 1876.

(2) v. Delboeuf, Op. cit. p. 41, 42. « Admettons cependant que l'anatomie du cerveau n'ait plus de progrès à faire, admettons que le physiologiste, la loupe et le scalpel à la main, puisse suivre pas à pas la marche du sang dans les vaisseaux qui le sillonnent, la décomposition de la substance nerveuse des moindres fibres qui le composent; admettons enfin qu'aucun des changements qui se passent en lui ne reste inaperçu, y constanteront-ils la présence de la pensée? y verront-ils les folies d'un insensé, les rêveries de Swedenborg, les découvertes sublimes d'un Newton, les combinaisons stratégiques d'un Napoléon, les extases célestes d'un [illegible]? Quel abime entre une volonté, par exemple, et la [illegible] d'un courant nerveux? »

l'organismo, ma essa non sarà mai il gioco delle forze organiche del cervello, o il risultamento de' movimenti del sistema nervoso; tanto che se la psicofisiologia contemporanea ha tentato la misura delle sensazioni, fa uopo in questa misura tener conto non di sole azioni e reazioni, ma di una forza che non sottostà alle leggi chimico fisiche, ed è lo spirito, pel quale, come più sotto vedremo, non sarà mai assolutamente vera la legge del Weber, della quale si sono tanto occupati e il Fechner e l'Hering e il Delboeuf (2).

Quali sarebbero adunque mi direte, o giovani, le facoltà dell'anima umana o dell'uomo, spirito e materia, sostanza intelligente e corpo organizzato stretti insieme come forze cooperanti all'unità dell'essere uomo, nella personalità di unico essere? Non è poco grave, o signori, l'argomento che abbiamo per le mani; e quanti sistemi ci sono di filosofia, tanti sistemi può dirsi ci han dato di facoltà o potenze che siano in noi. Io vi cito solamente il Rosmini, presso cui le potenze dell'anima umana sono distinte in potenze attuali primitive; potenza attuale risultante, e potenze virtuali; e sono il *senso* e l'*intelletto* con le loro funzioni attive e passive, quali *primitive*; la *ragione* distinta in *teoretica* e *pratica*, come *risultante*; e la *riflessione*, e la *potenza morale* che si manifesta nella spontaneità morale e nella libertà bilaterale, come *virtuali*, ossia contenute nella ragione onde già escono (2). Le due potenze attuali primitive son fatte o stanno secondo il Rosmini per l'intuizione universale dell'essere che dà l'*intelletto*, e per la determinazione o i termini dell'essere, che danno il *senso*. È il sistema ideologico che chiama dietro a sè il sistema psicologico delle facoltà. Il Gioberti poi fa rispondere non più che tre facoltà mentali alle tre classi di realtà obbiettive che da tutti si ammettono, e sono, la *sensibilità* che

(1) v. Delboeuf, Op. cit. IV. La sensation, p. 77 e segg.—*La Loi psychopsysique et le nouveau livre de Fechner*; e la *Revue philosoph.* mars. 1877.

(2) v. *Psicologia*, Parte sec. Lib. II, c. V, tav. sinott. I.

apprende i sensibili, cioè le qualità e gli affetti; l'*intelligenza* o ragione che percepisce gl'intelligibili, vale a dire l'ente, le potenze, le cause e le svariate loro relazioni; infine, la *sovrintelligenza*, che crede alle essenze (1). E ciascuna di queste tre facoltà piglia l' oggetto suo in modo suo proprio; cioè la sensibilità per l'affezione passiva, la ragione per l'intuizione attiva, la sovrintelligenza per un'atto di credenza istintiva che esclude la cognizione propriamente detta e l'evidenza. La sovrintelligenza ha rispetto all'incomprensibilità del reale, essendo che non tutto l' essere si apparisce come intelligibile, ma sempre resta qualcosa che noi affermiamo avanzare il nostro comprendimento: la quale intanto è rispetto a noi pure apprensibile, ma diversamente del sensibile e dell'intelligibile, e quasi per modo negativo, istintivo. La sovrintelligenza, dice il Gioberti, non bene avvertita dai filosofi, è tal facoltà che ci solleva oltre la natura nostra, e costituisce l' apice della mente umana (§ LVI). Poi, a queste tre facoltà mentali apprensive seguono altre tre facoltà pratiche e operative, dello stesso ordine e parentela: alla sensibilità risponde dal lato dall'operazione l'affetto o istinto; all' intelletto o ragione l'attività libera o volontà; alla sovrintelligenza una certa facoltà attiva pur non bene stata avvertita, che potrebbe chiamarsi desiderio della beatitudine, il quale non avendo alcun oggetto determinato « tende a un bene infinito, immaginabile e inescogitabile, e inchiude una vera incontentabilità d'ogni bene che si possa godere in questa vita, eziandioché accresciuto infinitamente, e scevro da ogni male (§ LXIV). » La sovrintelligenza e questo desiderio così indefinito, si potrebbero poi, volendo, anche chiamarle facoltà sovrannaturali, riguardando non alla radice loro, ma all'obbietto cui mirano; e pare che faccian di anello tra la vita presente e la futura, il tempo e l'eternità, questo stato terreno e l'oltremondano (§ LXV

Adunque le facoltà per noi non sono n

(1) v. *Teorica del Sovrannaturale*, § LXIII.

stati, ma poteri o capacità del soggetto, che è forza e sostanza spirituale, connesse colle capacità delle forze chimiche e fisiche del composto organico, in modo che le loro manifestazioni rispondono all' azione e reazione del mondo esteriore; e non vale il dire che la moltiplicità di queste capacità o potenza non s'accordi coll'unità sostanziale dell'anima. Come forza possono darsi bene e si danno moltiplicità di capacità nell'anima una.

Senza intrattenerci di più sulle dottrine pertanto della nuova scuola psicologica sperimentale, e non lontani dalla teorica del Gioberti, parleremo adunque ora delle potenze o facoltà dell'anima, secondo la distinzione che abbiamo creduto dover fermare; e dico distinzione, perocchè, o signori, ripeto le diverse facoltà non sono che diversi poteri permanenti dell'attività essenziale ed unica dell'anima umana, ovvero non sono che essa stessa attività sotto speciali determinazioni e manifestazioni a seconda la parte che ha pure in queste determinazioni l'organismo corporeo, oltre la virtù propria dell'anima (1) È per questo che le facoltà si sono a ragione distinte in *superiori* ed in *inferiori*: *superiori* quelle che più tengono dello spirituale e meno del corporeo; *inferiori* le altre che appariscono più sotto la veste del corporeo, che nude d'involucro sensibile (2). Nè senza ragione si è l'altra distinzione di facoltà *conoscitive* e di *appetitive*; essendo l'uomo appunto un essere, che ha virtù di conoscere, e virtù d'inclinare alle cose sì che vorrebbe farle sue, onde la distinzione obbiettiva di esse cose

(1) v. Lotze *Principes généraux de Psycologie physiolog.* ch. II, p. 82, 83. ed. cit.

(2) Il Varchi parlando dell'anima distingueva le sue potenze o facoltà, in « *organiche* ovvero strumentali, e queste sono tutte quelle che nell'azioni e operazioni loro hanno bisogno e si servono d'alcuno organo ovvero strumento corporale », e in « *inorganiche*, e queste sono tutte quelle le quali nelle loro operazioni non hanno bisogno d'alcuno strumento corporale, come sono l'intelletto e la volontà » v. *Lezioni sul Dante* ecc. Lez. II. p. 4. vol. 1° p. 115-16. Fir. 1841.

in *vero* e *bene*; *vero* se la cosa sia obbietto semplicemente della facoltà intellettiva, *bene* se della appetitiva o volitiva che vogliasi dire: la facoltà intellettiva, secondo la radice del vocabolo, coglie dentro (*intus legit*) l'obbietto; l'appetitiva inclina ad esso (*ad petit*), e l'addomanda come suo.

§ 1. *Facoltà conoscitive superiori.*

Pertanto, prima delle facoltà conoscitive superiori è la *sovrintelligenza*, che antecede la intelligenza; come il sovrintelligibile che è l'oscura essenza delle cose antecede l'intelligibile, che è quanto per noi è comprensibile delle cose; e benchè sia una facoltà che abbia più del negativo che del positivo, ognuno ha coscienza che oltre la intelligenza c'è in noi qualche altra virtù che s'accosta anche senza nostra volontà all'inconoscibile, e ci fa sentire del mistero, tutto che non sia afferrato, nè racchiuso entro limiti tenuti dalla intelligenza (1). La quale non va di là de' lembi esterni del misterioso, quando la sovrintelligenza raccoglie entro sè la stessa ombra, e per essa avviene che per una virtù superiore l'ombra possa andare scemando, e il sovrintelligibile generico specificarsi per certo lume che si dice *rivelazione*, producente in noi un tal assenso che ha nome di *fede*, ed ha argomento da cose *non apparenti*. L'Hamilton e il Mansel, che pur credettero negativa l'idea dell'infinito, hanno infine conchiuso che esiste in noi « una convinzione irresistibile dell'*esistenza* reale di *qualche cosa d'incondizionato*, cioè di assoluto; e il Mansel specialmente ha detto « che noi siamo costretti per la natura stessa del nostro spirito a credere all'esistenza di un essere assoluto e infinito, la quale credenza pare che ci sia imposta come compimento della nostra concezione del relativo e del finito. Onde lo Spencer che riferisce i passi

(1) Si sa che lo Spencer ammette l'*inconoscibile*, come m. h fede, e il *conoscibile* come oggetto della scienza. v. *Pre Principes*. Prem. Part. L'inconnaissable. Par. 1871.

Di Giovanni, *Filosofia Prima*, v. III.

dell'Hamilton e del Mansel sul proposito, ci dice chiaramente che non solamente la concezione dell'incondizionato ha carattere essenzialmente positivo, ma essa risulta da una legge fondamentale del pensiero (1). » La storia, oltre la coscienza, fa fede dell'esistenza nell'uomo di cosiffatta facoltà, e non è mancato chi ad essa abbia riferito per abuso fattone le superstizioni venute o dalle false religioni o dalla falsa scienza (2). Gran parte delle aberrazioni della filosofia neoplatonica è uopo riferirle a questa facoltà che sempre è stata con l' uomo; nè altrimenti sarebbero esse spiegabili: e se ci rivolgiamo ai tempi nostri abbiamo pur testimonianza di questa facoltà nell'esistenza di certe dottrine e scuole, la materia del cui insegnamento sarebbe il dar per fatto naturale e d'intelligenza quel che avanzi la natura e soverchi per sè l'umana intelligenza.

Avrete tutti, o signori, sentito dire dello *spiritismo*, cioè dell' arte di far rivelare dagli spiriti chiamati dall' uomo per facilissima arte, e rispondenti con comunissimi segni e in qualsivoglia luogo, quel che noi non potremmo sapere, toccando cosa che non sia dell'ordine di questa vita, ma di altro ordine di esistenza. Ora, senza dirvi io se quest'arte sia vecchia roba o nuova, se ci sia del vero o dell'impostura, se quante volte abbia tentato di far rumore sia finita colle risa e nel ridicolo, ovvero sia stata confermata sul serio; (il che vi potrete facilmente sapere, chè tanti libri si han preso cura di parlarne, e qualche sperienza ve ne avrà fatto fare quel giudizio che meriti) d'onde mai questo correr dietro allo spiritismo, se non ci sia di fatto in noi una tal facoltà che tenda ad essere soddisfatta? donde mai è stato possibile a certe religioni, tutta opera umana, la lor propagazione e la lor durata per molti popoli e molte età?

(1) v. *Les Premiers Principes*, p. 98. Paris, 1871.

(2) Questa facoltà, e l'altra che è il *senso del sovrannaturale*, costituiscono il carattere del *regno umano*, che il Quatrefages chiama *religiosità*. v. *Unità della specie umana*, p. 21.

Vi ha, o signori, chi non vede oggi nello spiritismo che le vecchie superstizioni dell'antichità rinnovellate (1): ma e quelle vecchie e queste presenti superstizioni non sarebbero state mai possibili senza la facoltà che intende ad affermare il sovrintelligibile e l'oscuro della realtà (2), e a volte aiutata dalla fantasia si crea gli obbietti cui presta fede, e si gode di rivelazioni che sono sua spontanea finzione: contro cui già Mosé preveniva il suo popolo da tanti secoli addietro. Emm. Kant parla a lungo nelle appendici alla sua Antropologia del commercio col mondo degli spiriti, e avverte che le siffatte visioni non sono che *allucinazioni*, o infermità della mente, per cui l'allucinato trasporta il mero obbietto della sua imaginazione fuori di *sé*, e lo riguarda come cosa che stia realmente in faccia a lui: l'imagine che è sola opera della fantasia si rappresenta come obbietto presente ai sensi esteriori, nè si ha dubbio della sua verità. Nè il famoso Swedenberg, la cui storia maravigliò tutta Europa ai tempi del Kant, era creduto da questo filosofo avere altro più che una *intuizione fantastica;* non diversa da quella di cui ha goduto Dunglas Home, ed è il subbietto delle sue rivelazioni. Ma non è punto la sola poesia, dice il Matter, bensì è pur la ragione che sempre ha creduto di avere l'uomo affinità e relazioni con un mondo spirituale, la cui in-

(1) V. *Les superstitions du Paganisme renouvelles ou le spiritisme dévoilé* ecc. II-III. Paris 1863; nel qual libro si riferisce il passo di Tertulliano che dice di oracoli resi per via delle *tavole*. C'è poi citato presso l'Anglade, *Il Cristo al tribunale del signor Renan*. (Par. 1863) un'altro passo dello stesso Tertulliano [illegible] che ha curiosità sul proposito potrà pur leggere il libro [illegible] *Du magnetisme et des sciences occultes*, second. part. [illegible] Par. 1860. Più largamente poi potrà vedere i rispetti [illegible] spiritismo con l'antico nel libretto *La Fede Cattol[illegible] suo*, raffronti per M. Galeotti. Palermo [illegible]

(2) v. Rosmini, *Lettera a Gustavo de' C[illegible] rica del sovrannat. dell' ab. Gioberti*, nel[illegible] Nap. 1853.

timità col nostro ora è stata più, ora meno. E ciò è tanto vero, che non si ha memoria nella storia di nostra specie del tempo che questa credenza sia potuta nascere, o che sia venuta meno: in tutti i tempi troviamo un tale collegamento ora poeticamente significato, ora scientificamente. I tempi antichissimi, il medio evo, e l'età moderna portano con essi oltre l'umano un mondo spirituale con cui hanno commercio (1); allato dello scetticismo si trova sempre il misticismo; contemporanei a Montaigne e all'Hume vissero Giacomo Boehme e il Swedemberg; quando Sesto Empirico e i suoi scolari si credevano i maestri della ragione umana, Plotino ed Origene davano esempio di misticità da confondere la scettica superbia di quella cultura e civiltà già cadente (2). È un fatto, o signori, innegabile, e la scienza psicologica voglia o non voglia debba tenerne conto. La sovrintelligenza, o giovani, vi dico col Gioberti, è la tal facoltà che ci sforza a credere nella realtà delle essenze sconosciute; che ci addita un ordine di cose non naturalmente conoscibili, benchè sia essa indirizzata alla loro comprensione, e porti come un germe della futura loro intelligibilità. Il filosofo anche positivista, come lo Spencer, che ci parla dell' *inconoscibile*, riconosce nell'uomo questa facoltà che lo afferma, e gli fa dire le origini e i fini essere un *impenetrabile mistero* (3).

Dopo la qual facoltà si ha in noi la *intelligenza*, facoltà principe tra tutte le facoltà che compiutamente possediamo, e per la quale si dà la conoscenza comune o teoretica, volgare o scientifica, onde l'uomo significa col penetrare nelle ragioni e nelle relazioni delle cose la sua al-

(1) « Dovunque, dice il Quatrefages, si ha fede ad un mondo diverso da quello che ci sta dintorno, ad esseri misteriosi e superiori che si temono e si venerano » *Op. cit.* loc. cit.

(2) V. MATTER, *La Philosoph. de la Relig.* t. II. *Pneumatol.* ch. IV, ed. cit. — CONTI, L'*armonia delle cose*, v. I. cap. 19. v. II. c. 46. Fir. 1878.

(3) v. SPENCER, *Essay.* t. 1. p. 58 — RIBOT, *Psycologie anglaise* p. 190-92. Paris 1875.

tezza tra gli esseri terreni. È la intelligenza che separa l'uomo dalle altre specie animali, pigliando da essa il carattere di animale *ragionevole*, capace di scienza e dotato non del solo istinto, ma di cognizione razionale, per cui sa con ragione quello che sa o conosce. Secondo gli antichi l'intelligenza fu divisa in intelletto *passivo* ed intelletto *attivo*. il primo fatto a ricevere dai sensi i fantasmi, il secondo ad astrarne il generale o l'universale; e si vollero tra le cose e l'intelletto certe *specie*, o *imagini*, che fossero propriamente l'obbietto dell'intelletto, ma provenienti in esso dal di fuori; finchè queste *specie* si dissero inutili, e si vollero inerenti all'intelletto certe forme subbiettive dette *categorie*, le quali rendessero possibile la cognizione delle cose che l'intelletto scorgerebbe sotto esse categorie, cioè, secondo il Kant sotto una certa *quantità*, *qualità*, *relazione*, *modalità*, fuori di che nulla si potrebbe comprendere. Le quali categorie kantiane furono pur combattute, perchè forme meramente subbiettive, e conducenti all'idealismo: e il Rosmini volle solamente necessaria per l'intelletto la forma dell'*essere possibile*, e non reale, ma *ideale*, nè soggettiva, benchè innata, ma oggettiva, universale, assoluta: per la quale forma posseduta dall'intelletto, anzi suo *naturale lume*, si fa possibile la cognizione de' particolari. servendo essa di predicato a tutte le cose che modificano per la loro azione il nostro sentimento.

E però gli antichi dissero divino l'intelletto pel quale *contempliamo*, *consultiamo*, e *discerniamo*, o perchè posto in noi da Dio. o perchè appartente a Dio stesso; nè altrimenti il definirono che: « potenza dell'anima razionale; per la quale l'uomo apprende le cose intelligibili, e specialmente universali, e giudica e conosce: » tantochè il suo fine e il suo proprio ufficio fu detto essere l'apprendere, il giudicare e il [illegible] il che fa senza alcuno ajuto degl' istrum[illegible] per sè, se non in quanto il senso [illegible] (1)

(1) v. Dot[illegible] l'Anima[illegible]

Così anche gli scolastici posero due distinzioni, se pure non due nature e specie nell' intelletto, cioè l' intelletto *agente*, che propriamente si disse da Aristotile divino, e l'intelletto *passibile* o *passivo*. Il primo, cioè l' intelletto agente, per cui dai particolari si traggono le specie intelligibili, senza che non ci è intendimento, nè cognizione razionale e scientifica, sarebbe la virtù che è nella nostra intelligenza dell'universale, e il potere di cogliere il necessario e l'assoluto; il secondo, o l'intelletto possibile collega i particolari nelle loro imagini, pel lume che riceve dall'intelletto agente per le specie o per gli universali; sì che per comparazione fu detto che « l' intelletto agente è come un dottore insegnante; ma il possibile è come discepolo imparante (1). »

Nè intanto i migliori fra gli Aristotelici ammisero che l'intelletto agente sia separato, e solo l'intelletto possibile sia dell'individuo, bensì si fecero tutti e due convenire nella sostanza dell'anima (2); il primo come lume, il secondo come illuminato, sì che l' intelletto passibile passa all' atto per l' intelletto agente, e quest' atto accoglie le specie intelligibili tirate dalle notizie sensibili, di maniera che nella cognizione il senso porta la materia, l' intelletto agente il lume o la forma onde si fa intelligibile, e l' intelletto possibile la condizione della intellezione. Nel quale atto esso intende col suo obbietto sè stesso, e si somiglia in questo al senso; chè il senso sente quando è tocco dall' obbietto sensibile esteriore, e così l' intelletto dalla potenza d' intendere passa all' intendere in atto quando riceve la specie intelligibile (3), cioè la *quiddità* movente l' intelletto alla sua comprensione, siccome il senso nella sua modificazione porta l' azione dell' agente e la misura della impressione od eccitazione, secondo che dicono i moderni psicofisiologi.

(1) v. Dolce, Op. cit. L. III. c. 2.

(2) v. Segni, *I tre libri di Aristot. sopra l'Anima*, L. III. cap. C.

(3) v. Waddinghton. *La Psicologia di Aristot.* c. XIX, § 3 *dell'intelletti* ed. cit.

Onde nel concetto Aristotelico l'intelletto è eziandio uno sforzo che intende a far suo penetrandolo l' intelligibile, cioè a dire l'universo. Sul che il Ficino ebbe a notare che « per questo disse Aristotile: Sì come la materia che è « l'ultima cosa delle naturali può di tutte le forme corporee « vestirsi, e così tutte le cose corporee può diventare, « similmente l' intelletto, che, per così dirsi, è l' ultimo, « e 'l supremo delle cose sopranaturali, può ricevere tutte « le spirituali forme di tutte le cose e tutte diventare; sì « come l'universo, sotto la natura dell' Ente e del vero è « l'obbietto dell'intelletto, così sotto la significazione del « bene, è obbietto della volontà. » Che cerca egli questo intelletto, se non dipingendo ogni cosa a suo modo in se stesso ogni cosa trasmutare? E che si sforza la volontà di fare? se non godendosi di tutte le cose nel modo loro in ciascuna infondersi?... d' ambedue le bande adunque la forza dell'animo a questo s' inchina (come dice Avicenna nelle sue Metafisiche), ch'egli in certo suo modo diventi tutto il mondo. Perchè noi vediamo ciascuno animo per naturale istinto e continuo sforzo ingegnarsi di conoscere con l'intelletto tutte le cose vere, e con la volontà di tutte le cose buone godersi (1). »

L' intelletto pel Rosmini è formato in noi dall'idea dell' *ente*; poichè secondo il filosofo reveretino l' intelletto è appunto « la facoltà di vedere l' ente indeterminato » che è l' ente possibile, nè la ragione è altro che la facoltà di applicare l' *ente* alle sensazioni, che sono la *materia* delle nostre cognizioni: la quale *materia* non si dirà mai cognizione intellettiva, se non quando si aggiungerà ad essa la *forma* mentale dell' *ente*. Onde « è dunque l' *ente* che trae, come suo oggetto, il nostro spirito in quell'atto essenziale che si chiama poscia *intelletto*, e che lo rende idoneo a veder quell' ente in relazione co' modi particolari dalle sensazioni somministrate, idoneità che si chiama poscia *ragione*: in una parola, l' idea dell' *ente* congiunta col nostro spirito è ciò che forma il nostro *intelletto* e

(1) v. M. Ficino, *Lettere*, t. I. L. II, p. 116. Vinc

nostra *ragione*: è ciò che ci rende esseri intelligenti, animali ragionevoli (1) ». Nella quale formazione dell'intelletto e della ragione per l' *ente*, noi pienamente consentiamo; ma l' ente che è oggetto, lume, e *ragione* dell'intelletto, è per noi l' ente *reale*, non possibile, il quale appunto perchè reale, è nello stesso tempo ideale, e perchè tale, fu detto la *verità* onde la mente umana *è formata*, al dire di S. Agostino e di S. Bonaventura (2). L'intelletto adunque è la capacità di *adunare* o raccogliere l' essere secondo le sue ragioni, onde la *ratio*, pel che si disse che l' intelletto si fa tutte le cose; e per questa capacità o potenza o facoltà, l' anima è forza o sostanza che comprende mentalmente l' essere, sì che la mente o l' atto di questa potenza è la rappresentazione dell' essere, e se non è vero che l' essere e il conoscere hanno equazione ontologica, siccome insegnarono gli Eleatici, e dopo Spinoza l' Hegel, è però vero che l' essere si fa conoscere, e il reale si fa ideale per equazione logica, cioè del pensiero colla cosa pensata; del conosciuto colla sua cognizione: onde la conversione dell' ente col vero, insegnata da' nostri antichi, e singolarmente da S. Tommaso.

Pertanto gli atti della intelligenza si dicono *intellezioni*, e quando riguarda le relazioni e il perchè delle cose essa

(1) v. *Nuovo Saggio* etc. Sez. V. P. II, cap. 1.

(2) v. *Itinerar. mentis ad Deum*, cap. V. « Omnis enim qui intelligit, luce quadam non corporali, non carnali, non exteriore, sed interiore illustratur.... Potest quidem *intellectus* dici lumen et ipse lumen, sed illuminatum, non illuminans.... Lumen ergo illud unde animae tamquam lucernae accenduntur, non alieno sed proprio splendore fulget, quod est ipsa veritas. » S. AUGUSTIN. *In Psal.* 41 —*In Joann.* IV—*In Psal.* 7— e vedi *S. Aur. August. Philosophia* ANDR. MARTIN collect. etc. p. 141-43. Paris 1863. E il Ficino: « In quel modo che il vedere è disposto al visibile, così quasi l'intelletto all' intelligibile: ed il senso del vedere tutte le cose visibili, cioè i colori, nel fulgore del Sommo visibile, cioè del sole, discerne; l'Intelletto tutti gl'intelligibili, e tutte le cose vere, nel lume del sommo intelligibile e della verità riguarda. » *Lettere*, t. I, L. II, p. 126,

compone i *raziociniii*, o i *ragionamenti*, perocchè piglia nome di *ragione*. Nè ad altra facoltà si riferiscono poi i *giudizi*, come nella Logica si è detto; i quali non sono che affermazioni di convenienza o sconvenienza tra un soggetto e un predicato, che significhi una certa *qualità*, o *quantità*, o *modalità*, o *relazione* che appartenga o no al soggetto o assolutamente, o condizionatamente, o per necessità, o senza necessità. L'intelligenza è la facoltà, o signori, della scienza fatta da' giudizi e da' raziocini, e prima della scienza è formato nell'uomo il *giudizio comune* o *conoscenza volgare*, scienza a cui spesso si trova il *pregiudizio* e *l'errore* a causa della finitudine naturale di essa facoltà, e delle passioni che sovente torcono l'indirizzo che è suo proprio, e la rivolgono sopra qualche termine che non sia reale, ma finto, ovvero sia altro di quello che nel caso si dovrebbe essere. Ricordatevi, o giovani, delle cause e della natura dell'errore, e nol riferirete che all'abuso non mai al retto uso della intelligenza, il cui obbietto e fine naturalmente è la verità, non la sua negazione o l'errore che per essa è il falla.

La scuola psicologica contemporanea che si dice sperimentale e *associazionista*, insegna sulla intelligenza che essa non sia una facoltà nel senso della psicologia antica, bensì un modo speciale di associazione o di movimenti o di idee; tantochè, si dice, la legge di associazione essere il fenomeno fondamentale e irreducibile della nostra vita mentale: *cioè essere* nel fondo di tutti i nostri atti, senza eccezione alcuna (1), Onde questa novella teoria, nota il Ribot, e dimostra come i diversi procedimenti della intelligenza non siano che le forme diverse di una legge unica; e come imaginare, dedurre, indurre, percepire ecc. non sia altro che combinare delle idee di una maniera determinata, sì che le differenze di facoltà non sono che differenze di associazione. Così essa *spiega* tutti i fatti intellettuali, non già al modo de' metafisici, che vogliono la ragione ultima e assoluta delle cose, ma al modo della fi-

(1) v. Ribot, *Le Psicologie anglaise contempor.* p. 271.

sica, la quale non occupa che della causa seconda e prossima (1). »

E poichè secondo il Bain la *conscienza* nell' uomo significa la vita mentale con le sue diverse energie, in quanto si distingue dalle funzioni puramente vitali, e dagli stati di sonno, torpore, insensibilità, etc., gli attributi primitivi e fondamentali della intelligenza, sono: 1° il *discernimento* o la conscienza *della differenza*, la *similarità* o la conscienza *della rassomiglianza*, o dell' accordo, e la *retentività* che comprende la memoria e l'acquisizione. « Queste tre facoltà sono l'intelligenza, tutta la intelligenza, e niente altro che l'intelligenza (2). » Ne' tre fatti poi che la compongono, l'intelligenza è il resultamento può dirsi della legge di relatività, o della legge di cangiamento d'impressione, siccome appunto insegna la psicofisiologia o il meccanismo psicologico.

La vita adunque intellettuale pel Bain comincia col *discernimento* cioè colla conscienza *della differenza*, la quale è legata alla impressione nuova prodotta sopra il senso per un cangiamento di corrente nervosa nel sistema, e secondo l'energia della stessa impressione, che fa più o meno intensa la corrente, e così la *quantità* della impressione e la *qualità* della sensazione. Segue indi la *similarità* o l'*accordo* quando la impressione, o la coscienza porta in sè una riconoscenza o identificazione di simili impressioni; sì che avviene allora l'invenzione. La quale è pur ajutata dalla *ritentività*, o dalla *memoria*, che è « la facoltà di continuare nello spirito le impressioni che non sono più eccitate dall'agente primitivo, e di indi riprodurle per lo mezzo di forze semplicemente intellettuali, ritrovandole esattamente nelle parti stesse del cervello ove le improntò la impressione primitiva, a cagione che la *conscienza* e lo *spirito*, e la *materia* o l'organismo fisico, sono due fenomeni naturali ben distinti, ma possono dirsi due facce della stessa forza; sì che « a ogni atto di memoria, a ogni esercizio di una fa-

(1) v. Ribot, Op. cit. p. 272.
(2) v. Bain, *L'esprit et le corps*, ch. V. p. 87.

coltà fisica, a ciascun abito, a ciascun ricordo, a ciascun gruppo d'idee, corrisponde un gruppo particolare, una coordinazione di sensazioni e di movimenti mediante sviluppi speciali delle cellule di congiunzione; » e le funzioni pertanto intellettuali corrispondono all'apparecchio generale e speciale del sistema cerebrale (1). La quale corrispondenza tra i movimenti nervosi, le fibre cerebrali e le cellule, e i fatti della intelligenza, le idee, i giudizii, i ragionamenti, il Bain ha esposta largamente in un'opera di proposito che tratta *del senso e della intelligenza*, e per la scuola positivista non è di minore importanza dell'altra che è la *Psicologia* dello Spencer.

Più de' moderni valsero nello studio dell'intelletto gli antichi, pe' quali esso fu una energia o potenza dell'anima non un resultamento meccanico o di movimenti o di funzioni organico cerebrali. Onde, noi ripetiamo cogli antichi che « Intelletto, o vero mente è la potenza dell'anima razionale, per la quale l'uomo apprende le cose intelligibili, e specialmente universali, e giudica e conosce (2). »

L'intelletto è virtù posta in atto, o mossa secondo il Ficino e il Vico, dall'intelligibile che si appropria, specchiandolo in sè, di maniera che noi intendendo si aduna nella virtù nostra intellettiva « il lume del sommo intelligibile, d'ogni intorno delle ragioni di ciascuno intelligibile ripieno (3). » Pel quale lume discerne, e ha la facoltà dell'assoluto, e del necessario, senza di che non ci sarebbe discorso, ed è capace di ripetere dentro di sè come ideale il reale, come sua cognizione e scienza la realtà delle esistenze ed il loro reale ordinamento, donde il fatto della dialettica *logica*, ripetizione mentale della dialettica *ontologica*. L'intelligenza aduna in sè due mondi, il subbiettivo e l'obbiettivo, e questo adunamente, lo ripetiamo, è il suo atto generico che si dice *cogitazione*, *pensiero*.

Terza delle facoltà intellettive è la *divinatoria*; che è

(1) v. Bain, Op. cit. c. V.
(2) v. Dolce, *Somma del Lib. III di Arist. dell'anima*, c. II.
(3) v. Ficino, *Lettere*, L. II, p. 129 ed. cit.

quella facoltà o virtù per cui si dà nell' uomo la inspirazione naturale o soprannaturale, la profezia, il vaticinio e per pessimo indirizzo di essa facoltà l' opera magica, l'inganno della fattucchieria. Cicerone combattè a ragione le divinazioni del paganesimo. l' aruspicina, la scienza dei sogni, e tutte quelle ridicole cerimonie per le quali si pretendeva far l'indovino del futuro: ma se la buona filosofia lo conduceva a far che si spegnassero que' traffichi e sciocchi vaticinî presi dal cielo, dagli uccelli, da' movimenti stessi meccanici dell'uomo, o di altri animali, e dagli elementi della natura; pur confessa a principio del suo libro intorno alla Divinazione, che si manteneva tra i popoli sin da' tempi eroici e viva presso il popolo romano l'opinione confermata dal consenso di tutte le genti (1), che nell' uomo esista una certa divinazione, o meglio facoltà divinatoria, che dia presensione e scienza delle cose future (2). Tutti gli errori delle superstizioni astrologiche e geomantiche e magiche, non sarebbero stati possibili senza che nell'uomo naturalmente ci sia una facoltà divinatoria, la quale gli fa spesso presentire il futuro, e quando è indirizzata da una virtù superiore lo fa profeta o rivelatore dell'avvenire; come abbandonata alla fantasia e guasta dalle passioni, ne fa l'impostore, o l'allucinato e il maestro delle arti magiche, e delle scienze occulte; oramai rinnovate

(1) Tacito parla della divinazione presso i Germani (Germ. I); e sino al secolo IX la divinatoria era tuttavia in onore presso i Franchi. v. F. G. BERGMANN, *Poëmes Islandais tirés de l' Edda de Saemund* etc. *introd.* ch. I. § 1. Paris, 1838.

(2) « Vetus opinio est jam usque ab heroicis ducta temporibus « eaque et populi Romani et omnium gentium firmata consensu, « versari quamdam inter homines *divinationem*, quam Graeci μαντ- « ικὴν appellant, id est *praesentionem* et *scientiam rerum futurarum.* » *De Divinat.* L. I, c. 1. Fra gli antichi che scrissero della divinazione, ne trattò pure il nostro Dicearco di Messina citato da Cicerone. Marsilio Ficino porta esempi di questa facoltà in una sua lettera *De divinatione et divinitate animae*, L. I. Opp. p. 615. Basil. 1561. Recentemente il Basevi ha pubblicato anche un' opera col titolo, *La Divinazione e la Scienza*, Firenze, 1876.

dopo il discredito, in cui erano cadute, con tanta furia di di proseliti, quasi a punizione della superbia dell'uomo innalzatosi pe' sistemi panteistici e razionalisti sino a pari di Dio, o anzi ad essere Dio stesso.

Chi avrebbe creduto, o signori, che i nostri tempi avessero dovuto risalire sino ai secoli infelicissimi della barbarie e delle feroci superstizioni, e darci lo spettacolo di evocatori e di maghi bagnati del sangue di fanciulli, e preparati ai loro tenebrosi riti co' teschi umani rubati ai cimiteri o con le teste di bambini uccisi nelle culle? (1). E chi pensava più alla ridicola astrologia, per cui ne' tempi passati si pretendeva sapere la sorte dell'uomo dagli oroscopi tirati dal cielo nel momento della nascita del bambino? Eppure il signor Constant (sotto il pseudonimo d' Éliphas Lévy) si è occupato sul serio non è molto tempo del *dogma* e del *rituale* della magia, e crede e vuol che si creda « che per « la magia (che sarebbe la scienza tradizionale de' secreti « della natura) l'adepto viene investito d'una tal quale on- « nipotenza relativa e può far cosa sovrumana, cioè di ma- « niera che passi il potere comune degli uomini! » (2). Eppure si dà sul serio per certuni che nella magia trascendentale c'è l'arcano di saper regolare un certo agente universale che è in natura; per la quale direzione si giunge ad avere il privilegio di produrre nella notte fenomeni del giorno, corrispondere in un istante da un punto all'altro della terra, vedere come faceva Apollonio Tianeo (3), ciò che avvenga all'altra parte del mondo, conoscere a prima giunta l'intimo e i misteri del cuore umano, guarire o far

(1) V. le due citazioni di questi orrendi delitti tratti dalle *Patrie* del 16 aprile 1859, e dalla *Gazzette des Tribunaux*, 1° febbr. 1857, e dal libro *Du magnetisme et des sciences occultes par* A.-S. MORIN, Paris 1860, p. 518-19.

(2) V. *Dogme et rituel de la haute magie*, Paris, 1855, t. I.

(3) Sopra gl' intendimenti del libro di Filostrato della *Vita di Apollonio Tianeo*, ha scritto con dotta critica l'Aubé nella sua recente opera *Histoire des persecutions de l'Église*, La polemique païenne à la fin du II. siècle etc. ch. VIII. Paris 1878.

[illegible]

[illegible] Hist. de la École d'Alessandrie, t. III, e Par. 1848
[illegible] Hist. des Persécutions de l'Église, t. I e II. Paris 1874 e 1878.

.ui, ovvero essi spesso non rispondono alle evocazioni .chè occupati di altro affare; o perché *leggieri e ingan-.ori*, si fan giuoco del povero *medium* (1); quando uno tali evocati morto di 85 anni diceva di esser tornato gioventù ed avere proprio 19 anni (2); quando i ma-.mi di Francia contano non pochi infelici che han per-.. l'intelletto per lo spiritismo, sì che il dottor Burlet una sua relazione sullo spiritismo come causa di pazzia .a alla società medica di Lione, conchiude d'esser fuori .bio di dover porre lo Spiritismo *nel numero delle cause più feconde di alienazione mentale*; non diremo eziandio : nella magia dei nostri tempi ci sia quel che di bar-.ro feroce e corrotto è restato nell' umanità, dopo tutti . sforzi del cristianesimo; e nello spiritismo una di quelle .zzie che a volte, o innocenti o dannose, si spargono r certo tempo presso alcuni popoli, e non toccano po-.i individui ma ben molti, sì che si giunge a non crederla .a pazzia, ma arte, scienza, cosa maravigliosa che l'uo-. abbia saputo trovare o fare? compimento dell' opera Gesù Cristo, affettuazione dell' era de' tempi predetti .' profeti e da Cristo, preludio della rinnovazione morale .i cui lo spiritismo già segna la venuta (3)!!

L. coscienza e l' esperienza ci fanno ammettere tra le .colta conoscitive dell'uomo anche la *divinatoria* (4); ma

(1) V. KARDEC, *Qu'est-ce que le spiritisme?* chap. II. Par. 1863.

(2) V. Op. cit. p. 176-77, ove si cita un opuscolo *sur les tables parlantes* di MATTHIEU, pubbl. nel 1854.

(3) « Moïse a labouré, le Christ a semé, le spiritisme vien récol-« ter... il marque l'ère des temps prédits par le Christ et les pro-« phètes... Nous assistons à la transition qui s'opère, prélude de « la rénovation morale dont le spiritisme marque l' evénement ». A. LAN KARDEC, *Le Spiritisme, ec.* § 29-30-34.

(4) Il Kant notò pure nell'uomo una facoltà divinatrice (*facultas divinatrix*) distinta in *previsione, predizione*, e *divinazione*; e la pri-.a disse una visione anticipata, ma naturale, la seconda contraria alle leggi della natura, la terza una ispirazione che venga da causa differente dalla natura, cioè sovrannaturale, o creduta almeno per

ci fanno respingere eziandio tutte le superstizioni che son venute o durano per l' abuso di questa facoltà; piuttosto data all' uomo perchè ci sia una certa capacità soggettiva, quando per opera sovrannaturale è innalzato a profeta o rivelatore dell'avvenire, come è pur data nella sovrintelligenza una capacità soggettiva della rivelazione e della fede; che acciocchè la applichi a suo talento, e così per l'opera di sue arti scovrire quello che naturalmente non è scovribile nè comprensibile all' uomo, o perchè ancora non ha realtà, o perchè appartiene a un altro ordine di cose che non è l'umano e il presente. L'abuso della divinatoria è sovratutto nella geomanzia, e nella chiromanzia; stantechè quale relazione si hanno con cose non ancora avvenute o occulte alla cognizione umana, que' segni che si fanno sulla terra, o che si osservano ovvero si fanno sulla palma delle mani? Ridicola debolezza della mente umana; se pur qualche volta non fosse causa di pessimi mali!

§ 2. *Facoltà appetitive superiori.*

Facoltà poi *appetitive superiori*, o signori, sono: 1° quella che io direi *aspirazione indefinita*, rispondente alla sovrintelligenza dell'ordine intellettivo, e precedente la *volontà*, come quella precede la intelligenza; 2° la *volontà* che pone determinazioni o atti con coscienza e liberi verso un bene determinato e conosciuto, e risponde alla intelligenza; 3° il *desiderio* che è facoltà che preoccupa il futuro, s'informa di vaga soddisfazione fantastica, e trapassa i limiti del naturale per raggiungere il suo vago termine congiungendosi con la divinatoria, a cui corrisponde, e

tale (v. *Antropologie*, prem. part. l. I, § XXXIV. Paris 1863). Crede poi che la previsione venga dall'associazione delle rappresentazioni di uno stato passato o futuro del soggetto con lo stato presente; ma che la predizione e la divinazione siano una specie di pazzia, o una ambizione della mente che voglia uscir fuori da' cancelli dell'esperienza.

dando spesso negli abusi, cui è tirata dall'ignoranza o dalla passione quella facoltà conoscitiva che sta all' altro estremo dell'intelligenza. L'*aspirazione* ha del misterioso, perchè essa va ad un bene vago indefinito; è tirata da un ideale che l'intelligenza non sa appieno fermare; e ognuno ha coscienza della natura di questa facoltà ricordandosi dell'età che dalla fanciullezza va all'adolescenza (1), dalla vita sensitiva s'innalza alla intellettiva, e la fantasia diviene facoltà estetica, e si è già capace di creazioni artistiche, e specialmente poetiche.

L' aspirazione ci fa cercare fuori di noi, nella natura o nell'uomo stesso la realtà dell'ideale cui tende e che ha per suo fine: noi siamo incontentabili di tutto, e si sente sempre con noi un vuoto che nessuna cosa vale a riempire. Si ha bisogno di amare, e di amare cosa che non abbia imperfezione; nella creatura umana si vuol trovare l' angelo, la creatura di un ordine superiore; e dove la bellezza che veste l'ideale non sia assoluta, si rimuovono per quanto si può i termini che la circoscrivono o la fanno a noi quasi imperfetta per difetto di natura, e si vagheggia allora l'infinito, il divino, che impossibile a raggiungersi lascia sempre la facoltà non soddisfatta (2); e però

(1) Il Bonucci chiama quest'età della *seconda giovinezza*, e nota che « i desideri s'infervoriscono e son trasportati a non so qual cosa ancora ignota, vaga, indefinita, inclinando talora a fiera malinconia » v. *Principj di Antropologia* etc. c. IV. p. 129. Perugia, 1866.

(2) Il nostro cuore tende nelle sue aspirazioni all'infinito, o, come disse Cartesio, è *infinito* nelle sue aspirazioni (Medit. III); e sul proposito nota il de Margerie che esso « dovunque cerca quest'infinito, questo perenne alimento della sua fame insaziabile, che lo sogna nelle cose create, per un'illusione che dura finchè va in cerca di esse, e svanisce non appena le abbia conseguite, [illegible] dosi pel godimento stesso, e condannato a non essere a[illegible] talchè domanda al finito ciò che questi non contiene » [illegible] v. 1. c. VII. trad. ital. del prof. Valdarnini, Fir. 1874. [illegible] S. Agostino aveva detto, rivolto a Dio: « *Irrequietum* est [illegible] strum, donec requiescat in te. »

Di Giovanni, *Filosofia Prima*, v. III.

nuove forme ideali e di bellezza succedono alle antiche che passano; e già si disfà dentro di noi quel mondo di forme fantastiche che si vagheggiava per dar luogo ad altro, che non più del primo può satisfarci. Questa è storia, o signori, interiore che è chiusa dentro la coscienza di ognuno: nè si saprebbe negare facilmente. L' *aspirazione* va distinta dalla volontà appunto per la poca e quasi nulla coscienza del suo termine; e questa facoltà è più notabile nella donna che nel sesso maschile, appunto perchè la intelligenza e la volontà, facoltà che vanno a un obbietto ben determinato, sono più deboli che non nell'altro sesso.

La *volontà* è la facoltà che raccoglie in se tutta la energia del nostro essere, ovvero esprime, secondo il Jouffroy, il potere nostro personale, tanto che essa, come la conscienza, accompagna spontaneamente o riflessivamente l'esercizio delle altre facoltà (1), e ne rappresenta la loro unità, perchè essa significa l' unità personale della forza metafisica o anima, alla quale appartiene; la cui natura speciale fra tutte le forze sta sopratutto nell' *intendere* e nel *volere*, essendo e intelligenza attiva e attività intelligente nel tempo stesso. Per la volontà o per questa facoltà che significa il potere nostro personale che possiede se stesso, e opera come forza intelligente, noi non solamente resistiamo all'azione delle altre forze, ma agendo sopra di esse giungiamo a trasformarle e a fare il nostro *io* centro del mondo che ci circonda; del modo stesso come per la intelligenza aduniamo dentro di noi il mondo esteriore, il quale specchiandosi in essa si fa sua cognizione o mondo soggettivo. Questa facoltà intesa per la sua natura di manifestare la forza intelligente, all'azione, è l'appetizione consciente che il nostro essere ha dell'essere, e poichè consciente e intelligente è potere in noi capace di designare il bene appetito con speciale determinazione, ed ha per attributo di esser libera, cioè di non essere necessitata interiormente, siccome virtù di forza immateriale e spiritua-

(1) v. JOUFFROY, *Melanges philosoph.* p. 285 e segg. Bruxell. 1834.

le, a qualunque si siano le determinazioni che piglia, o gli atti che pone (1). Che se riguardo al bene generico, ovvero all'assoluto, se mai questo fosse direttamente conosciuto, la volontà, attesa la sua natura di appetizione dell'essere che è bene, non sarebbe punto libera, perchè il bene in sè stesso è suo natural fine o termine, e l'esser libera rispetto al suo fine varrebbe essere e non essere quella facoltà che è mentre è; per tutti i suoi atti, o volizioni, di qualsiasi altro bene, come si dicono, essa gode di libertà che le scuole hanno detta d'*indifferenza*, e vale che non è necessitata interiormente per ragione alcuna ma libera *a necessitate naturae*, cioè essenzialmente per sua natura, a porre una o altra determinazione (2). Nè si debba

(1) Così la definiva S. Agostino: « voluntas, est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum. » E distingueva la libertà della volontà *a coactione*, e la libertà *a necessitate naturae*; avvertendo che la volontà è sempre in nostra potestà, e però è sempre libera (quia est in potestate, libera est voluntas), siccome « animi motus cogente nullo », e perchè « ea enim praesto sunt nullo intervallo, mox ut volumus praesto est. » Ma la essenza della libertà è nell'essere il moto dell'animo che è il volere, non coatto a fare o a non fare, ed avere in se il potere di astenersi dal fare. È naturale il volere la felicità, e non volere la infelicità; ma quando si vuole quel che si potrebbe non volere, o viceversa, non ci costringe necessità alcuna di naturale inclinazione. Vedi tutti i passi sul proposito raccolti nel libro S. AUR. AUGUSTINI *Philosophia* ANDR. MARTIN *collect. nov. ed. recogn.* J. FAURE, Pars. IV. c. CIII, CIV — Par. V. cap. XLIX. Paris 1863, e v. S. TOMM. *Summa contra gent.* L. II. c. 48.

(2) « In quel modo che a tutti gli uomini è naturalmente certa la realtà di questo Mondo e la realtà di sè stessi, è anche naturalmente certa la loro libertà. E badisi, per libertà intendo, sì la franchezza da ogni costringimento esterno, sì la libera elezione, sì la esclusione da ogni necessità esterna e da ogni necessità interna: due rispetti di Libertà, distinti dalle scuole co' termini *Libertas a coactione* e *Libertas a necessitate naturae*, ma che il comune degli Uomini distingue in fatto e con facilità, dicendo *che la volontà non può essere costretta*, ed ecco l'immunità *da ogni vio-*

intendere questa libertà d' indifferenza nel senso che la volontà si determini senza ragione, quasi non fosse attività intelligente, o appetizione consciente dell'essere o del bene; ma nell' intendimento che nessuna necessità in sè stessa o di fuori la determini in modo cho altrimenti non potrebbe determinarsi, siccome hanno insegnato i così detti deterministi. La quale necessità nemmeno può sentire da parte dell'obbietto, appunto perchè essa naturale indifferenza ha ragione nell'essere la virtù della facoltà indefinita, sì che non si può mai tutta soddisfare dall'obbietto, e questo intanto essere limitato o finito sì che non riempie mai tutta la capacità della volontà, o della appetizione del bene; solamente potuta riempire dal bene assoluto e infinito, il quale interamente appaga una virtù indefinita, (non infinita), dato che questo bene fosse immediato termine alla nostra volontà (1). La volontà in questo caso non sarebbe più libera; come non sarà mai necessitata, ove per termine delle sue volizioni non avrà che beni finiti, incapaci di riempire tutto l'indefinito della facoltà. E qui si fa innanzi, o signori, la questione se i motivi facciano o no porre le determinazioni della volontà; e si è da' psicologi e da' moralisti non poco parlato sulla natura che sarebbe ne' motivi se di cause *efficienti*, ovvero *sufficienti*, della volizione. La quale quistione, o giovani, si riferisce appunto a quanto or ora si è detto: finchè il motivo che può far deliberare la volontà sarà finito, limitato, la facoltà resterà sempre nella sua libertà d'indifferenza, stante l'un motivo non valere essenzialmente più dell'altro: se poi il motivo sarà assoluto, la volontà allora non potrà restare indifferente, e la sua volizione vien posta più dal-

lenza o necessità esterna; o dicendo *che ciascuno è figliuolo delle sue azioni*, e sublimemente, quanto semplicemente significa l'indipendenza da ogni *necessità interna*, poichè l'essere onesti o no, onorati o no, è libera fattura del voler nostro, quasi una generazione libera che ognuno fa di sè stesso » Conti, L' *armonia delle cose*, v. II. p. 333. Fir. 1878.

(1) v. S. Tomm. *Summa theol.* Prima Sec. q. 2. e 10.

l'obbietto che dalla virtù del subbietto volente. Ma, ci saranno mai innanzi al nostro giudizio motivi essenzialmente assoluti? Credo che non si possa dare risposta affermativa; e però la volontà è sempre libera; e la necessità dell'atto esteriore, se qualche volta l'atto ha questo carattere, è perchè l'individuo che non ha forza da resistere a forza maggiore, è sottoposto alla coazione, sì che il motivo si fa esteriormente e relativamente assoluto, e riguardo alla esteriorità dell'atto piglia il carattere di causa efficiente, quando per la facoltà interiore resta sempre solamente sufficiente, e non più. I così detti deterministi de' nostri tempi fanno porre le nostre azioni da cause interiori ed esteriori, alle quali non potrebbe non seguire l'azione che segue; sì che la nostra volontà è, come tutte le altre forze cosmiche, anch'essa determinata dalle forze correlative. Il determinismo confonde la forza psichica colle forze fisiche pel principio oggi detto del *monismo;* e posta questa confusione, le sue conseguenze sono logiche. Ma se i sensi esterni ci mostrano la natura delle forze fisiche, la conscienza ci testimonia la natura opposta della nostra volontà come forza psichica, la quale appunto ha per natura di non poter essere necessitata nelle sue determinazioni dalle forze fisiche, che non si dicono conscienti e libere. Si è detto pertanto a questo proposito, e bene, che la libertà della volontà sta nella libertà *a necessitate naturae,* non in quella *a coactione*, nella quale falsamente si credette dal Locke starsi questo attributo della volontà, di cui parliamo. Quando piacque poi al Tracy di dire che la volontà sia una specie della sensibilità, e stia nella facoltà di sentire desiderii, il francese psicologo scambiò l'istinto con la volontà, o con un'altra facoltà appetitiva che vien ora a toccarsi; e certamente poco conto doveva fare di questa distinzione di libertà, la quale non può accordarsi col sensismo e massime col materialismo.

I due corifei del materialismo tedesco, il Molesc[illegible] il Buchner, negano recisamente la libertà all'uomo, [illegible] tutto ridotto a gioco di forze meccaniche, o a mov[illegible]

della materia; onde se il pensiero non è che la trasformazione del movimento nel cervello, e la conscienza una proprietà della materia (1), la volontà non sarà più che il movimento stesso nervoso dall'interno all'esterno, in opposto della sensazione che dall'esterno va all'interno. L'eccitazione delle fibre sensitive si comunica alle fibre motrici, e la conscienza della impulsione fatta nel cervello prima della produzione del movimento, ci fa dire che questo sia *volontario*. « Ma questo movimento è legato come tutti gli altri a una modificazione di corrente elettrica ne' muscoli e ne' nervi; sì che senza una modificazione per eccitazioni o impressioni de' sensi nel sistema nervoso, o meglio nel cervello, il movimento volontario non avviene. E poichè questa modificazione viene dal di fuori, ed essa è in relazione all'eccitazione, come l'effetto alla causa che lo produce; è ben provato che il movimento non emana da una volontà pretesa libera; ed è meglio dire che la volontà è l'espressione necessaria di uno stato del cervello, prodotto da influenze esteriori; e non ci è affatto volontà libera (2). » Posto il quale pronunziato, il Moleschott s'avvide che non più resta luogo a parlare di virtù e vizio, di bene e di male, di premio e di pena, e fin della libertà civile; e però sofisticando s' ingegna dare altro senso a queste distinzioni, nel quale non ci è più il senso che loro ha dato l'umanità in tutti i tempi. Nè meno risoluto è stato il Buchner: « l'uomo è libero, dice, ma colle mani legate; e non può passare oltre i confini fissatigli dalla natura, poichè, come osserva il Cotta, ciò che si dice libero arbitrio non è che il risultato di più forti motivi (3). » Onde, i così detti delitti debbono meglio riferirsi a certe malattie che al libero arbitrio, sì che ebbe a dire il Forster, che « noi faremmo bene a non giudicare, nè condannare alcuno », e così dovrebbesi « bandire quell'odio

(1) v. Moleschott. *La circolation de la vie*, t. II. p. 178, 184. ed. cit.

(2) v. Moleschott. Op. cit. t. II. p. 189-90.

(3) v. *Forza e materia*, c. XX. p. 326. ed. cit.

vigliacco e irreconciliabile che lo Stato ha inflitto fino ad oggi al delinquente (1). Le quali conclusioni del moderno materialismo fanno subito condannare, per repugnanza della coscienza, una così trista dottrina, che negando la personalità morale nell'uomo, va a negare le fondamenta della stessa società umana. Pel Leibnizio la volontà piglia ragione dalla determinazione dell'intendimento, e noi ci determiniamo sempre pel motivo migliore (2), ma non è negata nella stessa preponderanza del motivo la libertà, benchè lo stato presente della monade spirito abbia ragione nello stato precedente, e non sia questa la libertà che sente la nostra conscienza, tale da volere o non volere, voler questo o quello, senza necessità di sorta per disposizioni antecedenti, o per necessità di motivi, o per fatto meccanico dell'organismo, siccome insegnano deterministi e materialisti. Nelle obbiezioni del Clarke al Leibnizio a proposito che nella volontà avviene quello stesso che avviene nella bilancia, la quale appunto inclina dove il peso è maggiore, « la bilancia, notava il Clarke, è interamente passiva, e per conseguenza soggetta a una necessità assoluta; quando lo spirito non solamente riceve una impressione, ma pur agisce; il che fa l'essenza della libertà. Supporre che quando differenti maniere di agire sembrassero ugualmente buone, toglierebbero interamente allo spirito il potere di agire, come pesi uguali impediscono una bilancia a muoversi, vale quanto negare che lo spirito abbia in sè stesso un principio di azione, e confondere il potere di agire con la impressione che i motivi fanno sullo spirito, nel che è del tutto passivo. Il motivo, o la cosa che lo spirito considera ed ha innanzi, è qualcosa di esterno. La impressione che il motivo fa sullo spirito è la qualità percettiva, nella quale lo spirito è passivo. Fare qualche cosa dopo, o in virtù di questa percezione, è la facoltà di muoversi da sè stesso o d'agire. In tutti gli agenti

(1) v. Id. Op. cit. p. 328.

(2) v. Leibniz, *Théodicee*, Prem. Part. 131 e seg. *Oeuv.* t. Par. 1846.

animati si dice *spontaneità;* ma negli agenti intelligenti è propriamente ció che diciamo *libertà* (1). »

La scuola psicologica inglese contemporanea è riuscita poi, siccome ha detto il Ribot, *insufficiente* sul proposito della volontà e della libertà morale. Chè pel James Mill sono motivi di nostre azioni i piaceri e i dolori e le loro cause; e tra la causa e l'effetto, o tra i motivi e la volizione, non c'è altro di mezzo, come sarebbe la libertà. Quanto allo Stuart-Mill, respinge nella volontà la *necessità*, nel senso *d'irresistibilità*, proponendo la voce *causalità*, o *uniformità di successione*; e crede che, anche non ammessa la libertà, resti pur la distinzione di bene e di male, e che il fatalismo non sopprima la responsabilità, o la punizione. Accetta pertanto la causalità delle azioni umane connesse al *carattere*, sia questo formato o no da noi, e alla volontà dà il potere di uno sforzo contro il cattivo carattere, o di usare de' motivi convenienti a modificarlo. Se non che, siccome le tendenze fondamentali della dottrina del Mill sono deterministe, questo potere speciale della volontà che corrisponderebbe al libero arbitrio, resta incerto, e « la scuola, avverte bene il Ribot, è assai vaga su questo punto (2). » Più chiari sono lo Spencer e il Bain, conciossiachè per lo Spencer la volontà non è se non uno stato di coscienza venuto su pel processo generale della evoluzione organica e de' movimenti nervosi, e della esperienza accumulata cioè della eredità. La volontà nel senso dell' antica psicologia suppone un soggetto permanente, quando « il *me* non è altro che lo stato di conscienza composto che esiste nel momento... Noi diciamo che un atto è libero, perocchè lo consideriamo come opera nostra, come uscito dal nostro me. Ma il me, anteriore alla risoluzione, non è e non può essere se non la somma degli stati nostri psichici attuali, i quali sono determinati dalla esperien-

(1) v. *Lettres entre Leibniz et Clarke*, nelle *Oeuv. de Leibniz*. t. II. p. 556. Paris, 1846.

(2) v. Ribot, *La Psychologie anglaise* etc. p. 145. ed. cit.

za » Onde lo stato di coscienza che si dice volizione apparisce nel momento, che al ricevere una impressione complessa, si dà l'antagonismo tra' fenomeni di movimento nati per impressioni che sono unite alla precedente; e lo stato di coscienza che si ferma in quel momento e riesce all'azione, è appunto la volizione, o il *me* volente, che è lo stato di conscienza composto esistente in quell'istante. L'azione è posta dall'impulso resultante da un gruppo di stati psichici; è eccitata dalla coesione di essi stati psichici: « e questa coesione risulta dal carattere e dalla eredità » che vale dalle condizioni organiche e da' moti abituali del sistema nervoso, e dalle vibrazioni ripetute della massa cerebrale. Per lo Spencer tutto procede dalla legge de' mutamenti, legge progressiva da' mutamenti psichici semplici, il cui legame è indissolubile, ai mutamenti psichici composti, la di cui coerenza può essere rotta. « Passando, ci dice da un gruppo di cangiamenti psichici che sono legati organicamente e si producono con estrema rapidità, al gruppo di cangiamenti psichici che non sono punto legati organicamente, e si producono con qualche deliberazione e per conseguenza con conscienza, noi passiamo a un ordine di azione mentale che è quello della memoria, ragione, sentimento o volontà, secondo la relazione sotto cui la consideriamo (1). » E come per lo Spencer la volontà e la volizione sono uno stato di coscienza determinato da gruppi di fenomeni psichici suscitati da movimenti nervosi, così pel Bain la volontà « è un meccanismo fatto di dettagli, e la sua unità è apparente o imaginaria. » Infiniti motivi portano l'atto volontario, che, producendosi sotto una concorrenza o complicazione di essi motivi, si dice *deliberazione*. La energia del nostro organismo, dipendente dagli elementi nutritivi, ora si trova con coscienza, ora senza coscienza; e però « gli atti volontarii si distinguono per l'intervento di una conscienza, e questo feno-

(1) v. *Principes de Psychologie*, t. 1. *Synth. spéciale*, ch. IX. p. 537 e seg.

meno c' introduce in un mondo nuovo. Noi siamo anche liberi di dire che lo spirito sia una sorgente di potenza; ma in questo caso intenderemo per spirito la conscienza unita a tutto il corpo, e ammetteremo bene che l' energia fisica sia la condizione *indispensabile*, e la conscienza la condizione accidentale (1). » Lo *sforzo* pertanto nel contrasto de' motivi è la conscienza muscolare che accompagna l'attività volontaria, e la sua ragione debba esser cercata nell'organismo, cioè in una buona digestione e in una sana respirazione. La parola antica di *libertà* e di libero *arbitrio* a proposito della volontà fu un problema fattizio, senza senso, come sarebbe il domandare « se la virtù sia un gaz: » nè manco debba darsi luogo a quella di *necessità*, espressione impropria; bastando quelle di *uniforme*, *condizionale*, *incondizionale*, *seguenza*, *antecedente*, *conseguente*, che hanno senso preciso. Noi siamo liberi quando altri non ci fa operare come suo strumento; ma quanto ai motivi la *libertà di scelta* non ha senso. Diversi motivi concorrono a farmi agire; il resultamento del conflitto mostra che un gruppo è più valevole di un altro; e questo è il caso per intero (1) ». Tutta la differenza tra il fatto della volontà, e un altro fatto fisico, pel Bain consisterebbe in questo, che « l'uomo che evita il freddo, e la pietra che cade, tutti e due sono fenomi *di conseguenza*, e di conseguenza *regolare* e *uniforme*, ma gli elementi di certe *conseguenze* sono differentissimi; nell'una un sentimento dello spirito, o una riunione di sentimenti, è seguito da uno sforzo muscolare consciente; nell'altra i due termini si compongono di elementi puramente materiali; e questa è la differenza tra una seguenza spirituale o psicologica, e un'altra materiale o fisica (2). » La volontà è così ridotta a un meccanismo, e a ragione pel Bain non ha più senso la formidabile questione del libero arbitrio.

Vi è stata sempre certa setta di filosofi, o giovani, che

(1) v. Ribot, Op. cit. p. 315-321.
(2) v. Bain, *L'esprit et le corps*, p. 230. ed. cit.

si è pregiata del nome di *fatalista*, e ha messo innanzi contro la libertà della volontà taluni argomenti che o sono ridicoli giuochetti di scuola, o miserabili sofismi da far venir pietà di chi li predica, se mai si sapesse di certo che essi siano sostenuti sul serio. Ti dicono per es. che noi non ci crediamo liberi se non per una certa illusione o inganno che facciamo a noi stessi; del modo come un grave che va a terra per la legge di attrazione, o una banderuola che sia spinta dal vento, potrebbero credersi di essere liberi, e intanto l'una è mossa dal vento e non potrebbe rivolgersi in opposto dall'impeto del vento, né l'altro potrebbe non cadere per la sua gravitazione che lo chiama giú in terra. Inoltre, non è libera che quella causa oltre cui non c'è piú alcun essere che potrebbe limitarla nella sua azione, o quell'altra che sappia intieramente come sia effetto del suo libero volere l'atto che viene ad esser posto esteriormente dagli organi corporei, e si dice azione, ma l'uomo si crede libero perché ignora le cause che lo determinano a volere. Io non so, o signori, se i sostenitori di queste dottrine, cioè, il Bayle e lo Spinoza, vollero dir davvero? È piuttosto per far prova d' ingegno, anzi che per coscienza di voler sostenere la verità, che ti ragionano di questo modo; chè altrimenti non si saprebbe intendere come si possa portare in argomento contro la coscienza della nostra libera volontà l'esempio del grave o della banderuola. Noi potremmo rispondere: date coscienza di sè stessi al grave e alla banderuola, e non vi diranno certo di esser liberi in quel movimento, come vi dice l' uomo delle sue azioni poste per determinazione di sua volontà, ma diranno esser costretti da una necessità, cui non potrebbero contraddire; quando l'uomo sente il potere di contraddire alla forza esteriore, e spesso vi s'oppone, e se pur sia questa maggiore tanto che esteriormente il vinca, resta sempre al di dentro liberissimo, e la volontà è contraria al fatto esteriore. Il ladro sforza il passeggiero per la violenza e soverchiandolo con la forza ad avere consegnato il mantello o la borsa: ma quell' atto di consegna non è

posto dalla volontà per sua elezione; è costretto dalla coazione esteriore, e dentro l' atto libero della volontà è in opposto, perchè la coazione esteriore non giunge a ledere la virtù della facoltà, ma solamente la manifestazione esteriore. Noi non siamo sempre liberi esteriormente; ma lo siamo sempre interiormente; la libertà *a coactione* spesso manca, ma non manca mai alla volontà la libertà *a necessitate naturae*, donde la indifferenza alle speciali volizioni, e la elezione tra più beni senza nessuna causalità efficiente da parte dei motivi (1). E però la volontà gode di libertà *di contraddizione*, poichè può volere e non volere, e di libertà *di specificazione*, perchè può volere questo o quello tra diversi beni, i quali la spingono a volere, ma in nulla la necessitano.

Più che questi sofismi, o signori, si è portata contro la libertà della volontà la prescienza di Dio, per la quale la volontà umana non potrebbe porre atto che non sia quello stesso eternamente preveduto da Dio; di modo che non potendone porre altro, esso già non sia più libero, ma necessario, nè potrebbe non essere quello che è. Questa difficoltà è molto antica; fu nella filosofia trasferita dalla teologia, e specialmente, prima del cristianesimo, dalla teologia degli stoici; e Boezio ne tratta a lungo nel libro V della sua Consolazione della filosofia. Or, come si è risposto dalle scuole cristiane a quest'argomento, che Cicerone

(1) Così il Simon: « Si je me trompe en me croyant libre, je me trompe avec l'universalité du genre humaine... Non-seulement toutes les hommes, depuis que le monde est monde, croient à la liberté; mais cette croyance est naturelle et invincible. Je n'ai pas besoin qu'on m'apprenne que je suis libre; il me suffit, pour que je le sache, d'avoir agi. Le sauvage croit à sa liberté, comme le citoyen d'une société civilisée, l' enfant comme le vieillard. Cette croyence nous suit dans tous les actes de notre vie. Il n'en est pas de plus déffficile à diraciner. Celui qui à force de méditer, s'est créé un système où la liberté ne trouve pas de place, parle, sent, et vit comme s'il croyait à la liberté. » v. *Le Devoir*, p. 7. Par. 1857.

non sapeva sciogliere se non negando in Dio la prescienza. purchè fosse salva la libertà dell'uomo? (1).

Dio non può non essere presciente, nè l'uomo mentre è uomo non libero nelle sue azioni. Dio è intelligenza perfettissima, infinita, e non può esserci cosa che scappi alla sua cognizione, la quale nè può crescere per crescere di obbietti, nè diminuire per scemamento di essi: è sempre immanente, assoluta, non ha passato, nè futuro, ma un eterno presente. Ciò posto, tortamente diciamo *prescienza* questa che in Dio non è che eterna *scienza* (2), visione che tutto ha presente, sia che fuori di essa visione cioè nell'ordine della contingenza la cosa sia avvenuta o avverrà, sia che già stii in atto reale (3). La cosa ancora non sarà apparsa nella contingenza del finito, e intanto è a Dio presente eternamente. Ma, rispetto alle azioni delle cause libere toglie questa visione o intendimento che Dio ha di tutte le cose, la qualità loro di essere libere, non necessitate, sì che potrebbero darsi di un modo o di un altro secondo il volere o il disvolere di esse cause? Qui sta il forte della quistione; e io vi dico, o signori, che come nessuna necessità porta la nostra visione quando veggiamo qualcuno che a sua voglia cammini per qualche strada, sì che il vedremmo diversamente camminare se diversamente si fosse piacinto di camminare; così Dio vede ab eterno, perchè egli è eterno, quali sono in sè stesse le azioni libere, tanto che non queste azioni sono di un modo o di un altro perchè Dio le vede così o così, nè altrimenti saranno, per-

(1) « ex duobus elegit liberum voluntatis arbitrium. Quod ut confirmaretur negavit praescientiam futurorum: atque ita dum vult facere liberos, facit sacrilegos ». S. August. *De Civit. Dei* L. V. c. 9.

(2) « Quid est enim praescientia, nisi scientia futurorum? quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim ei scientia res ipsas habet, non sunt ei futurae, sed praesentes: ac per hoc non jam *praescientia*, sed tantum *scientia* dici potest » S. August. *Ad Simplic.* L. II. q 2.

(3) v. S. Tomm. *Summa contra gentil.* L. I, c. 66, 67, 68, 75.

chè le vede; ma Dio le vede tali quali sono, cioè come attuali (1) per la infinita sua intelligenza, la quale tutto comprende senza tempo e in un eterno presente (2). Nel che sta l'essere intelligenza infinita e assoluta ed eterna, non mente finita, relativa, temporanea, la quale senza il termine già in atto e posto dinanzi, non ha mai cognizione nè scienza di cosa qualsiasi. Le azioni libere sono per natura contingenti, e future e temporanee rispetto alle cause cui appartengono, e all'ordine delle cose in cui avvengono; ma per la scienza di Dio che comprende tutto, e tutto ha presente non solo nelle cause, ma in sè stesso (*prout sunt in sua praesentialitate*, come dice s. Tommaso), sono già necessarie (3), perchè poste in atto, e da Dio comprese nella sua infinita

(1) « Ipsae quippe voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo ejusque praescientia continetur; quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt. Atque ita qui omnes rerum causas praescivit, profecto in eis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praescivit..... Attende enim, quaeso, quanta caecitate dicatur: Si praescivit Deus futuram voluntatem meam, quoniam nihil aliter potest fieri quam praescivit, necesse est ut velim quod ille praescivit: si autem necesse est, non jam voluntate, sed necessitate, id me velle fatendum est. O stultitiam singularem! Quomodo ergo non potest aliud fieri quam praescivit Deus, si voluntas non erit, quam voluntatem futuram ille praesciverit? v. *de Lib. arbitr.* L. III. c. 3. — *De Civit. Dei* L. V. c. 9. 10.

(2) v. Boeth. *De Consolat.* L. V. pr. VI. E Dante:

La contingenza, che fuor del quaderno
Della vostra materia non si stende,
Tutta è dipinta nel cospetto eterno.
Necessità però quindi non prende,
Se non come dal viso in che si specchia
Nave, che per corrente in giù discende.

Dante. Parad. XVII.

(3) « idem futurum, cum ad divinam notionem refertur, necessarium; cum vero in sua natura perpenditur, liberum prorsus atque absolutum videri. » Boeth. *De Consolat.* L. V. pr. VI.

scienza non *successivamente*, ma per così dire *in una occhiata* (*non successive, sed simul*); essendo la sua cognizione sempre atto assoluto ed eterno che comprende come in un punto tutto il tempo (1).

Il Damiron, o giovani, fa notare saviamente, ed era già stato avvertito da S. Agostino, che la previsione dell'avvenire non fa più di quello che fa la memoria sul pas-

(1) « Quid igitur postulas, ut necessaria fiant, quae divino lumine lustrentur, cum ne homines quidem necessaria faciant esse, quae videant? Num enim quae praesentia cernis, aliquam eis necessitatem tuus addit intuitus? Minime. Atqui si est divini humanique praesentis digna collatio, uti vos vestro hoc temporario praesenti quaedam videtis, ita illa omnia suo cernit aeterno. Quare haec divina praenotio naturam rerum, proprietatemque non mutat, taliaque apud se praesentia spectat, qualia in tempore olim futura provenient: nec rerum judicia confundit; unoque suo mentis intuitu tam necessario quam non necessario ventura dignoscit. Sicuti vos eum pariter ambulare in terra hominem conspicitis, et oriri in coelo solem videtis; quamquam simul utrumque conspectum, tamen discernitis; et hoc voluntarium, illud esse necessarium judicatis. Ita igitur cuncta despiciens divinus intuitus, qualitatem rerum minime perturbat, apud se quidem praesentium, ad conditionem vero temporis futurarum. » BOETHII, *De Consolat.* L. V. Pr. VI. —E. S. Tommaso « Ejus cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse; aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus ». D. THOM. *Summa tot. Theol.* Q. XIV, art. XIII. E più sotto: « ea quae temporaliter in actum reducuntur, a nobis *successive* cognoscuntur in tempore, sed a Deo in aeternitate, quae est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia, in quantum talia sunt, certa esse non possunt, sed soli Deo, cujus intelligere est in aeternitate supra tempus, sicut ille qui vadit per viam non videt illos qui post eum veniunt; sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, *simul* videt omnes transeuntes per viam. Et ideo illud quod scitur a nobis, oportet esse necessarium etiam secundum quod in se est, quia ea quae in se sunt contingentia futura, a nobis sciri non possunt; sed ea quae sunt scita a Deo oportet esse necessaria secundum modum quo subsunt divinae scientiae, non autem absolute, secundum quod in propriis causis considerantur. »

sato: sono una visione, non mai un'azione, ed è ben da porre distinta la prescienza dalla causalità. Se non che, riguardo alla libertà umana crede che la prescienza di Dio non sia poi *universale e infallibile nella sua universalità*; e giudica che ci sia contraddizione tra il libero arbitrio dell'uomo che porta il concetto di un futuro non prevedibile nè preveduto, e la prescienza di Dio che non permette potersi dar cosa che non sia innanzi preveduta. Nella quale contraddizione trova il Damiron una uscita che gli sembra felice, e sarebbe che rispetto all'ordine universale la prescienza finisce come negli esseri creati ha luogo la libertà, e questa cede dove si dà la prescienza e non più c'è libertà: lo prescienza riguarda le cose che hanno fatalità di essere, la libertà gli atti ai quali Iddio non ha mica dovuto o voluto distendere la sua prescienza, come appunto sono gli atti posti dall'uomo per sua elezione. Onde, delle forze cieche è provvidenza Dio stesso creatore; dell'uomo come essere intelligente e libero e fatto a somiglianza di Dio, è provvidenza l'uomo stesso, costituito signore di sè stesso e responsabile della sua sorte avvenire. Nè per questo Iddio ha lasciato l'uomo assolutamente fuori del suo governo: ci sono momenti, soggiunge il Damiron, nella vita degli individui, e in quella dei popoli, che si danno avvenimenti che Dio solo risolve ne' suoi supremi consigli, e in modo che rispondano ai suoi fini: allora avviene una sospensione della libertà, il cui luogo piglia la *fatalità provvidenziale*, sino al tempo che la libertà ripiglia suoi diritti e suo potere. L'uomo è una forza tutt'altra che le altre fisiche del mondo: ma ha pure un disegno da compire, che ha preceduto alla sua comparsa nel mondo, lo segue nel corso della vita, lo guida sino alla tomba, anzi di là della tomba, e non l'abbandona giammai: è questa la Provvidenza, alla quale pur piace lasciarlo libero, obbligandolo come essere intelligente e libero, anzichè costringendolo; e menandolo per tentazioni, prove, pene e ricompense, anzichè per fatalità e irresistibile impulso. Così al Damiron pare conciliata la contraddizione tra li-

bertà umana e prescienza divina, e appaciati i sistemi che ora negano la libertà per la prescienza, e ora questa per quella (1). Ma, che sorta di previsione divina sarebbe una tal previsione non *intera*, imperfetta, che nulla sappia delle azioni delle cause libere? Sarebbe prescienza indegna di Dio da una parte, e dall' altra non si saprebbe più spiegare come la provvidenza a certe occorrenze intervenga nelle cose umane, e ne pigli l' indirizzo sospendendo la libertà umana finchè sarà tempo che Iddio credesse lasciarla nuovamente alla sua opera di causa libera e provvidente di sè stessa. Il Damiron con questa giunta cui fu costretto dalla storia, e dal non poter negare ne' fatti umani l' indirizzo provvidenziale, rinunzia implicitamente la sua dottrina sulla prescienza, o la rende inesplicabile ed assurda. Io vi ripeto, o giovani, che Dio perchè sia l' essere perfettissimo fa uopo che abbia l' infallibile scienza sempre uguale a sè stessa di tutte le cose che si danno nel tempo; e l' uomo perchè sia uomo, cioè essere intelligente e libero, liberamente dee operare, eziandioche sotto la visione infallibile che c' è in Dio degli atti umani. C' è, o signori, il mistero in qualche modo che è in tutte le relazioni tra il finito e l' infinito: ma la ragione ci dice che necessariamente Iddio debba essere presciente di tutto, la coscienza che l' uomo indubitabilmente è libero nelle sue azioni. La ragione e la coscienza sono testimonianza incontrastabile: e convertita in senso comune fa di regolo alla scienza, di giudice ai corollari della speculazione (2).

Il Jouffroy lascia l' uomo eziandio fuori dell' *intervento attuale*, come lo dice, di Dio; poichè avendo dato alla intelligenza umana proprie leggi, siccome agli astri, egli ha determinato in precedenza il cammino dell' umanità, come ha stabilito quello delle sfere celesti: è questa la provvidenza fatale per l' uomo, come fatale pe' corpi celesti.

(1) v. *Cours de Philosoph.*, tom. II, p. 65 e segg. Bruxell. 1834.
(2) v. S. August. *De duabus animab.* c. 10. v. *Philosoph.* cit. p. 559.

Nè la fatalità provvidenziale che riguarda l' uomo distrugge pertanto la libertà dell' individuo; la libertà è nelle leggi dell' uomo, e questa fatalità già la suppone. L' impero delle idee posti in fatti dall' intelligenza libera è la fatalità sotto cui corre la storia dell' uomo, in conformità al primo indirizzo posto da Dio negli esseri creati (1). Ma, si può dire al Jouffroy, se il finito, il creato, non può stare senza l' azione permanente dell' infinito, del Creatore, che il mantenga nell' essere che ha ricevuto; come mai Dio non interviene più immediatamente nella sua opera? un' opera che non ha più bisogno dell' artefice può stare da sè; e in questo caso il finito starebbe senza l' infinito: la qual conchiusione in metafisica sa molto del puerile.

La scuola opposta all' esistenza del sovrannaturale nell' ordine naturale, e nella storia, si contenta meglio di qualsiasi assurdo, che di credere al miracolo e al mistero in nome della scienza. Il Kant, o signori, fa della libertà una necessaria proprietà della volontà d' ogni essere ragionevole, la quale non potendo essere che *autonoma* necessariamente è libera: l'eteronomia della volontà distruggerebbe l'essere ragionevole, privandolo della libertà, e però della *moralità*, per cui l'essere ragionevole è un *fine in sè:* « sì che l'autonomia è il principio della dignità umana, e di ogni natura ragionevole (2). » La volontà non sarà mai sottoposta ad alcuna legge, ma essa *dà la legge a sè stessa*, cui si sommette non per altra ragione, se non perchè ne è autrice, ovvero è essa medesima legislatrice a sè stessa (p. 74-75). Pertanto, con questi principii non ci può essere questione di accordo tra la libertà umana e la prescienza divina, che sarebbe qualcosa d' estrinseco cui andrebbe sottoposta la volontà; e se ben mi ricordo, il Kant difatti, per cui Dio è un incognita, un *noumeno*, o un semplice postulato della ragion pratica, non si occupa di que-

(1) V. *Melanges philosoph. Reflex. sur la philos. de l'hist.* VII.
(2) v. *Fondem. de la Metaphys. des moeurs*, p. 82. Par. 1848.

sta questione non stata mai dimenticata nelle scuole di filosofia e di teologia, che non sono state nè scettiche, nè panteiste, o nulliste, come è in ontologia la critica kantiana. Non vi parlo poi nemmeno del come abbia l'Hegel preso la libertà della volontà, stante non poter essere la libertà della volontà conceduta dall'Hegel altra della libertà dello Spirito, il quale nell'esser coscio di sè stesso quale mondo, e del mondo quale sè stesso, si penetra « come Essenza che è in sè e per sè », e si rappresenta a sè stesso come reale coscienza e vivente nel suo progressivo *farsi* (1): il che vuol dire la libertà essere lo sviluppo delle forme determinate che lascia a mano a mano lo Spirito, conoscendosi come coscienza universale che contiene la negazione del determinato, e come coscienza particolare di un particolare oggetto, cosa o scopo. La libertà è tra la indeterminazione e la determinazione, dalla quale l' essere o lo Spirito non viene costretto poichè è per sè indifferente, ma intanto si trova in essa determinazione per la virtù che ha di porre sè stesso: « questa è la libertà della volontà; » libertà che a questa facoltà è così sostanziale, come è il peso ai corpi (2). Il qual concetto panteistico, che non è in sostanza molto distante da quello di Spinoza che poneva la libertà solamente in Dio perchè non c' è altro essere che lo limiti nella sua azione, confondendo così la estensione dell' azione con la intenzione, o la libertà da *coazione* con l'altra da *necessità di natura*; si fa più chiaro appresso quando il tedesco filosofo insegna che « la compiuta idea della volontà sarebbe quella condizione in cui l'Idea si fosse perfettamente realizzata, ed in cui l'esistenza di essa non fosse altro che lo svolgimento di sè stessa »: quando l'*Io* si riconosce come un finito nell'Infinito, come insieme determinato ed astratto, allora la volontà s'è fatta personale; « lo spirito ha sè stesso come astratto e libero a suo obbietto e scopo, ed in tal modo è persona (§ XXXIV). »

(1) v. *Fenomenologia dello Spirito*, VI. Lo Spirito, ed. cit.
(2) v. HEGEL, *Filosofia del Diritto*, Introd. § V-VI. Nap. 1848.

Ma, il panteismo anche sotto tutto questo sottigliume, non può affatto portare la libera volontà nell'individuo, il quale non ha sua esistenza sostanziale, com'è necessario perchè abbia sua volontà, cioè libera virtù di determinarsi verso gli obbietti; e però comunque si voglia riesce sempre al fatalismo, nè si occupa in questione di libertà umana e di prescienza divina, due termini che non sarebbero panteisticamante che i modi di una stessa identità.

La dottrina del Fichte che il *me* pone il *non-me*, e che il *Me* assoluto non è capace di alcuna passività, ma quando nella limitazione del *me* determinato apparisce passivo ciò non è se non perchè « una quantità d'attività uguale « all'attività soppressa è posta nel termine opposto (che è « il *non-me*), giusta la legge della reciproca determinazio- « ne (1); » non lascia nemmeno questione sull'assoluta libertà della volontà, la quale è la personale attività di questo *me* assoluto. Nè presso lo Schelling la volontà è altra della stessa identità assoluta, la quale pone una affermazione primitiva, incoscia, ideale, nella cognizione teorica; e la pone non opponendosi come *me* ideale al *me* reale, ma come opponentesi all'uno e all'altro, e producente con coscienza, e come una certa autonomia secondaria, nella cognizione pratica; sì che il principio pratico si manifesta in mezzo alla dualità del *me idealizzante* (pratico), ma sempre « l' attività intuitiva e la pratica sono una sola e « stessa cosa; quando noi operiamo liberamente, il princi- « pio che opera è quello che intuisce: » la filosofia teorica sta al di là della coscienza, la pratica al di qua, ma l'obbietto è sempre nell' una e nell' altra in virtù dello stesso *me* autonomo e assoluto (2). Se non che, questa libertà assoluta della volontà procede dall'esistenza di una sola attività sostanziale che s'immedesima con essa volontà; e sottosopra è la dottrina stessa di Spinoza raffazzonata

(1) v. FICHTE, *Doctrine de la Science*, trois. part. p. 192-93.

(2) v. SCHELLING, *System. de l'Idèalisme transcend.* quatr. part. p. 250-51. Paris 1842.

al modo di un panteismo subbiettivo, com'è specialmente nel Fichte. Le scuole panteistiche si sforzano a più potere di parlarci di libertà e di volontà: ma la loro unica Sostanza che è tutto, e necessariamente è quella che è, nè le è libero lo stesso progresso dallo stato inconscio e intelligente alla coscienza e alla intelligenza, non potrà mai essere libera nè avere volontà: sarà sempre in tutto e per tutto necessitata, e non saprà mai che cosa importi libertà d'indifferenza, quale è la libertà di che l'uomo ha coscienza; e di cui diceva il Poeta essere

Lo maggior don che Dio per sua larghezza
Fesse creando, e alla sua bontate
Più conformato, e quel ch'ei più apprezza.
(*Parad.* V.).

Le dottrine panteistiche convengono nelle stesse conseguenze colle teoriche materialiste, che, negando l'esistenza in noi di un soggetto spirituale, non materiale, debbono per conseguenza negare la libertà della volontà, essendo tutto sottoposto alle leggi chimico fisiche della materia, le quali portano la necessità, e non permettono libertà alcuna. E se qualche materialista parla di libera volontà, è un inganno che fa o a sè stesso o agli altri; perocchè libertà di volontà e necessità di leggi fisiche sono in contraddizione.

La volontà libera porta poi con sè la *coscienza morale*, della quale, o signori, taluni han fatto una facoltà speciale, ma io penso non essere che il giudizio stesso sull'atto libero, e però non altro che l'intelligenza, cui appartiene il giudizio consapevole della determinazione della volontà o avente per obbietto l'atto volontario libero, ovvero *morale*, e secondo le scuole *atto umano*; la cui approvazione o disapprovazione, di che noi siamo interiormente testimoni a noi stessi, non è che un giudizio che ha per materia l'onestà o disonestà dell'azione, giusta la conformità o difformità che si abbia con la legge che debba esser fine del-

l'azione, com' è nello stesso tempo principio dell' essere umano.

Non fa uopo qui notare che nè lo Schopenhauer colla sua *Volontà*, nè l'Hartmann col suo *Inconsciente*, ammettano punto il libero arbitrio e la moralità delle azioni secondo il linguaggio comune: questa distinzione che fa la conscienza umana è fenomenica, e viene dalla limitazione che costituisce essa conscienza; « la natura per se stessa non è nè buona, nè malvagia; ella è eternamente niente altro che natura, ed è sempre conforme a sè medesima. Il bene e il male non esistono punto per essa; ma solamente per la volontà dell'individuo (1). » La libertà si dee dare all'*Esse*, non al *fare*, perocchè l'uomo non fa che quello che ei vuole, e però opera sempre necessariamente: le sue azioni sono sottoposte in tutto il suo rigore alle leggi della causalità, e solo egli sente che *fa ciò che vuole*, stante l'operare resultare necessariamente dall'*esse* e dai motivi (2). Per lo Schopenhauer il libero arbitrio è una illusione psicologica, e assicura che i pensatori veramente profondi di tutti i tempi hanno sostenuto « la necessità delle volizioni sotto l'efficacia de' motivi; » mentre dice « la grande maggioranza degli uomini si tiene alla dottrina del libero arbitrio! » Nè bastandogli questo, aggiunga che « la credenza alla necessità universale è sorgente fecondissima di consolazioni, e la migliore guarentigia della tranquillità dell'anima! » (3). Questa necessità che è in tutte le cose, viene dalla esistenza d'una essenza interiore in tutte le cose, che è la *vis* universale, la quale non può operare che secondo suo essere, e però necessariamente; di maniera che il libero arbitrio significherebbe una *esistenza senza essenza*, vale a dire un fatto senza la sua ragione di essere; ciò che sarebbe contraddizione. Colla unità della for-

(1) v. *Philosophie de l'Inconscient*, t. I. p. 293-95. ed. cit.

(2) v. SCHOPENHAUER, *Essai sur le libre arbitre*, ch. III e V. Paris 1877.

(3) v. *Essai sur le libre arbitre*, ch. III.

za, o signori, non ha luogo è vero la personalità individuale, e la sua attività che è la libertà, nel senso morale come da tutti s' intende, e il libero arbitrio sarebbe una contraddizione: ma colla dottrina opposta della moltiplicità delle forze, fra le quali lo spirito, forza immateriale o intelligente, la libertà della nostra volontà è una conseguenza del principio metafisico; e non crediamo dover avvertire come l'errore dello Schopenhauer fu nel sofisma del *qui pro quo*, cioè nel confondere la ragione *sufficiente*, colla ragione *efficiente*, e il motivo colla causa, e però il dire che *la libertà è nell' essere*, perchè esso nel senso panteistico è tutto l'essere, ma *non è nell'azione*, stante l' azione essere un semplice fenomeno della *Volontà*, che è poi l'*x* l'inconoscibile, che sottostà ad ogni cosa necessariamente (1).

Appresso della volontà viene poi, o signori, tra le facoltà appetitive superiori il *desiderio*, pigliando questo vocabolo non per l'atto, ma per la facoltà cui l'atto appartenga: e inversamente che si è creduto in certe scuole, per noi il *desiderio*, è quella tal facoltà che abbiamo di preoccupare per l'appetizione, non per la cognizione, chè allora sarebbe la *divinatoria*, il futuro; trovandoci una vaga soddisfazione fantastica, e trapassando così i limiti del naturale per raggiungere il suo termine sia con l' estasi, sia per isforzo d'arte umana e superstiziosa con la teurgia e l'incantesimo, e simili trastulli, che chi ha voglia può ben sapersi da' libri di *Magia*, che tanto abbondantemente oggi escono da città che si predicano il *capo della civiltà* e il *lume del mondo*. Il *desiderio* non è stato di passività della facoltà appetitiva, come fu detto; ma è anzi l' attività di questa facoltà, non indefinita come sarebbe nella *aspirazione*, nè definita ne' limiti ordinari come nella *volontà*; ma tale che s'indirizza a un termine oltre i limiti del naturale, ovvero che non si ha presente, e piglia soddisfazione dal fantasma, o di che può aiutarlo il natural uso o l'a-

(1) v. Ribot, *La Philosophie de Schopenhauer*, ch. IV. *La volonté*, Par. 1874.

buso della *divinatoria* (1). Io vi richiamo, o giovani, a fisar l'attenzione dentro di voi, ove si ha sempre la migliore testimonianza di quel che avvenga o si trovi in noi stessi; e son certo vi troverete questa facoltà appetitiva che preoccupa il futuro, e trapassa tutti i limiti perchè si compiaccia dell' idolo fantastico che ha raggiunto. Questa facoltà è l'indizio di uno stato migliore cui l'uomo è indirizzato e in cui può solamente entrare, come per la morte e l' abbandono della veste materiale l' oltranaturale si fa naturale, e il sovrintelligibile intelligibile: essa, o signori, fa di filo d'unione tra la vita presente e la futura, questa mortalità che ci circonda e l'immortalità che ci aspetta. E così nell'interno della coscienza noi troviamo il testimonio della nostra immortalità, della quale, è stato ben detto « questa vita temporanea è il sospiro (2). »

§ 3. *Facoltà conoscitive inferiori.*

Ora, siamo all'ordine inferiore delle facoltà, e per primo procedendo anche in quest' ordine con la distinzione di facoltà *conoscitive* e *appetitive*, troviamo fra le conoscitive il *senso del sovrannaturale* che ben risponde alla *sovrintelligenza* dell'ordine superiore, e come la prima è necessità che sia oramai riconosciuta da' psicologi, non credo si voglia dagli stessi negare questa seconda, che si manifesta a ogni momento, ed è innegabile nella testimonianza della coscienza universale, della storia, delle lingue, de'

(1) Per una contraddizione notata dal Ribot, « lo Schopenhauer che non credeva punto a Dio, credeva ai divinatori e ai sonnambuli »; e credendo facilmente agl'indovini, ripeteva agli amici che « la credenza alla divinazione si trova nelle tradizioni religiose di tutti i popoli, e nelle opere de' loro grandi poeti » v. *La Philosophie de Schopenhauer*, p. 125. Par. 1877.

(2) v. CONTI, *L'armonia delle cose*, vol. II. cap. XLVII. p. 431. Firenze 1878.

vestigi che l' uomo ha lasciato, de' riti che pratica, sia culto o barbaro, civile o selvaggio, idolatra o cristiano. Questa facoltà ha maggior forza quanto meno l'arte avanza la natura; e da esse vennero tutte quelle personificazioni dell'antica mitologia, per la quale ogni fonte, ogni albero, ogni ruscello, lo stesso silenzio dei boschi o delle valli eran pieni di divinità, o come si diceva, del Dio *Pane* ch'era per tutto. O si creda o non si creda al sovrannaturale, questa facoltà non manca; e o con le parole o con gli atti anche il razionalista la svela pur in sè stesso. Quando la mente non vuol saper nulla di sovrannaturale pe' suoi sofismi, la natura più forte della torta mente ci dà pena di farcelo pur contro voglia sentire: e quando si vuol cacciare dall'uomo la vera religione, allora se ne fa un essere il più superstizioso che mai; al vero sovrannaturale succede il falso; alla rivelazione cristiana la rivelazione spiritistica; ai miracoli della Chiesa le arti della magia; alla fede la ridicola allucinazione del prestigiatore. Come il sovrannaturale circonda il naturale, lo sostiene, è suo principio e fine; così il senso del sovrannaturale è sempre con l'uomo (1), e quanto questo è più stretto alla natura e si trattiene con essa in innocente compagnia, tanto più esso è vivo nella coscienza umana: il deserto e la solitudine della campagna, o il silenzio dell'Oceano, lasciano il senso del sovrannaturale occupare il posto delle altre facoltà, e

(1) « À toutes les époques de l'histoire de l'homme, sous les latitudes les plus diverses, dans les gouvernements les plus opposés, avec les religions les plus variées, on retrouve constamment le même croyance aux exprits et aux apparitions. Evidemment la source doit être cherchée dans notre organisation psychique où prédomine un besoin irrésistible de l'inconnu, une croyance au surnaturel, qui se traduisent chez la plupart par l'amour du merveilleux » v. A. Brierre de Boismont, *Les allucinations* etc. tr. edit. p. 2. Par. 1862.

l'uomo sente l'immensità dell' Infinito, e si finge in faccia alla natura

interminati
Spazi di là da quella, e sovrumani
Silenzi, e profondissima quiete,
. . . . ove per poco
Il cor non si spaura (1).

Quando si disse che Iddio parla nel deserto, questa sentenza che in bocca del razionalista ha tutt'altro senso, è vera nel nostro che il senso del sovrannaturale, più che in altro stato si fa sentire nella solitudine. Io voglio, o giovani, che interroghiate la vostra coscienza, stantechè l'esistenza delle nostre facoltà ha per prima prova l'esperienza stessa psicologica, ovvero il fatto empirico come si dice della conscienza; e nessuno dirà son certo che in se non senta questa facoltà di che discorriamo, e della quale anzi nella decadenza della scuola Alessandrina troviamo molto abuso.

Che se il senso del sovrannaturale risponde, come si è detto, alla sovrintelligenza, c'è poi la *sensibilità*, che risponde alla intelligenza, ed ha sua materia determinata, nè potrebbe mai essere in esercizio senza siffatta determinazione. La sensibilità è una facoltà così importante e primaria, che non mancano filosofi che abbian creduto noi non avere altra facoltà che questa, sì che tutto sia sentire, e ciò per noi valga la stessa cosa che esistere; nè quantunque, si dice, da noi si chiamasse *sensibilità* solamente la facoltà di sentire sensazioni, e *memoria* quella di sen-

(1) Leopardi, *L'Infinito*. « Tutte le cose intrinsecamente ignote, perchè a noi manifestino segni di grandezza, ci destano il sentimento dell'Infinità, e perciò un orrore sacro: così larghe scaturigini d'acque in antri oscuri sembra c'incutano timore misterioso, e indoviniamo il perchè potessero averne occasione d' inganno i Pagani, che posero alle fonti de' fiumi Deità tutelari » Conti, *L'armonia delle cose*, t. II, p. 438.

tire ricordanze, o *giudizio* quella di sentire relazioni, e *volontà* l'altra di sentire desiderii, queste facoltà sarebber qualche altra cosa di più della facoltà di sentire; stante pensare non esser altro che sentire, nè le nostre percezioni o idee della cosa altro mai delle impressioni ricevute dagli organi, e delle modificazioni da noi avvertite (1). Questa dottrina conosciuta sotto il nome di *sensismo*, e in tanta voga nel secolo scorso e sino al primo ventennio del presente, oggi non ha più quella autorità: non pertanto la sensibilità è soggetto di grave studio de' psicologi, come sempre è stato, nè potrà mai esser dimenticato che l'uomo non è solamente un essere intelligente, ma eziandio animale e però sensiente, appunto per questa facoltà della *sensibilità* o *sensitività* come meglio piaccia. Noi possiamo pigliare, a definizione di questa facoltà, quella stessa del Destutt Tracy, cioè che la sensibilità è « quella tal facoltà o proprietà del nostro essere in virtù della quale riceviamo impressioni di molte specie, e ne abbiamo conscienza »: e questa definizione si può bene accettare. Onde la sensibilità può distingersi in *interna* ed *esterna;* interna quando avverte le modificazioni o i mutamenti dello stato dell'essere nostro; esterna quando ci fa avvertire per le impressioni che riceviamo negli organi da parte degli oggetti esterni le qualità di questi oggetti, e lo stato del loro essere, e il modo come sono stati affetti i nostri organi dall'azione di essi obbietti.

Il Galluppi diceva della sensazione, che è l'atto di questa facoltà, che essa sia *di sua natura oggettiva*, cioè che sia « di sua natura relativa all'oggetto sentito; essa o è » sensazione di qualche cosa, o non è sensazione affatto... » ogni sensazione in quanto *sensazione* ha necessariamente » un principio esterno al principio che sente..... ogni sen- » sazione in quanto sensazione è la percezione d'una esi-

(1) « *Penser* comme vous voyez, *c'est toujours sentir*, et ce n'est rien que *sentir* » v. Destutt De Tracy, *Ideolog.* ch. I, prim. part. p. 18-20. Bruxell. 1826.

« stenza esterna..... l' *oggettività* è essenziale ad ogni sen-
« sazione (1). » Ma il Galluppi confondeva la semplice sensazione, che è modificazione dello stato della nostra capacità di sentire avvertita dal principio sensiente, con la percezione che tanto bene distinse la scuola scozzese, dando l' obbiettività alla percezione, e la vera subbiettività nella sensazione. È vero che nell' atto che si dice sensazione il principio sensiente è contrapposto a sè stesso, perchè nel sentire le qualità o l' obbietto, non sente che la speciale modificazione avvenuta nella sua virtù di sentire, di modo che sia sensiente e sentito nel sempo stesso; ma l' affermazione di questo stato avviene nel principio intelligente, e la percezione che nella sensazione trova l'obbietto, il non-me, che ha determinato di un modo o di un altro la facoltà del me (volendo usare il linguaggio alemanno), la quale senza l'azione o l'opposizione sua sarebbe restata indefinita, e non attuata; non si può immedesimare con la sensazione, la quale è sempre subbiettiva, nè riceve l' apparenza di obbiettiva che dall' esser sempre accompagnata dalla percezione. La quale nella passione scorge la causa, nella modificazione del soggetto sensiente l' obbietto che pone la modificazione e si fa per sè direttamente affermare. Se poi il Galluppi, o giovani, dette alla sensazione qnel che si appartenga alla percezione, in opposito la scuola scozzese concedette o confuse nella percezione che disse immediata quel che è proprio della sensazione, cioè l' atto dell' immediato contattò tra le qualità dei corpi e gli organi nostri; la qual cosa non pone immediatamente il giudizio o l' affermazione dell' esistenza dell' obbietto sensibile, ma la sensazione o modificazione posta nel sentimento fondamentale, e già avvertita come speciale sensazione, che piglia nome diverso, secondo gli organi diversi affetti dall' azione dell' obbietto sensibile.

(1) V. *Elementi di Filos. Psicol.* cap. II, § 13. Vedi sulle attinenze tra la sensazione e la percezione i cap. VII e XI del libro *Del criterio della verità nella scienza e della storia secondo G. B. Vico per* ANTONIO GALASSO. Milano, Napoli, 1877.

La scuola sensista del Condillac ha il merito, o signori di avere avvertito un sentimento primitivo, pel quale sono possibili le varie sensazioni; sentimento così bene studiato dal Rosmini, ed oggi non facilmente ripudiabile da chi si attiene a questi studii della facoltà sensiente. Conciosiachè del modo come l'intuizione precede la riflessione e l'è necessaria, così un sentimento primitivo spontaneo precede tutti i sentimenti secondari, i quali posson dirsi acquisiti, quando il primo sarebbe innato. Veramente, non ci persuadiamo di quelle dottrine che vogliono considerar la nostra coscienza come una collezione di sentimenti formatasi a mano a mano che sarebbero avvenute le modificazioni sensibili, e quasi di carattere tutta passiva, senza un che di primitivo, che sarebbe l' attività propria del nostro io sentita da sè stessa. Essendo noi esseri sensienti ed intelligenti, non possiamo non sentire e non intendere noi stessi in sul primo esistere nostro, ovvero appena siamo esseri già capaci di sentire e di intendere. Un *sentimento fondamentale*, come lo disse il Rosmini (1), è stato è e sarà sempre con noi. non essendo altro che l'essere nostro che sente sè stesso; ed in virtù anzi di questo sentimento sono possibili e si distinguono in noi i sentimenti parziali, che sono modificazioni del sentimento generale, il quale non manca mai eziandio che mancassero i sentimenti suddetti. Si faccia per esempio lo sforzo di rimuovere da noi qualunque impressione esterna sensibile, sicchè nell' occhio non avvenga la visione, nell' orecchio non entri il suono, nelle narici non si avverta odore, nella bocca non ci sia gusto alcuno. nelle mani ed in tutta la esteriorità del corpo non senso nè di duro, nè di molle, nè di freddo, nè di caldo; mettiamoci per esempio in una stanza buia lontanissima da rumori, da cose odorifere, in una temperatura che non alteri quella propria del corpo nostro, in nessun contatto con oggetti qualunque sieno; avverrà forse allora che noi non sentiremmo più noi stessi, non avvertiremmo di essere qualcosa, ma quasi dimenticandoci sa-

(1) V. *Nuovo Saggio sulla orig. delle idee.* Sez. V, P. V, c. III.

rebbe per noi perduto il sentimento dell' esistenza? Nè è avvenuto, nè avverrà mai questo: tacerà l' esercizio dei sensi esterni, il mondo esterno sarà per noi come se non fosse; ma noi dureremmo a sentirci noi, il sentimento del nostro essere non ci lascierà se non nel caso del cessamento di nostra esistenza. Questo sentimento fondamenziale pertanto è un fatto incontrastabile e necessario, nè potrebbe non darsi quantunque sia potuto non essere stato abbastanza avvertito. Ciò che in noi è continuo in forza dell' abito, può quasi credersi che non ci sia; e noi di fatto non avvertiamo con speciale avvertenza la sensazione dell' aria che non sia alterata per minore o per maggior peso ch' è naturale al corpo nostro. Quando l' atmosfera non è più del naturale rarefatta o condensata, pesano sul nostro corpo ben più migliaia di libbre d' aria, e pur noi in forza dell' abitudine quasi non sentiamo così ingente peso. Nè sentiamo il calore proprio del sangue nella sua circolazione, se non quando per accrescimento maggiore di calorico avviene l' estuazione, ovvero per diminuimento la rigidità. Ma avvertiremmo bene la nuova sensazione dell'aria nel caso di essere sollevati ad altezza ove il peso sia minore, da sentirci mancare per disordine delle funzioni vitali, ovvero abbassati in luoghi ove il peso sarà maggiore da andarne soffocati; nel primo caso mancheremmo per disturbi dell' organismo, non essendo più compresse del peso ordinario le viscere e le vene; nel secondo caso per soverchia compressione, non tolerabile dal nostro organismo.

Il Rosmini ha svolto ampiamente la teorica del sentimento fondamentale, e crediamo oggi non esserci alcuno che non si pieghi a verità di fatto come questa. Di qual modo le sensazioni speciali potrebbero avvertirsi avvenire tutte in un soggetto, dato che mancasse un siffatto sentimento permanente in noi ed universale? Ad ogni nuova impressione avverrebbe in noi una modificazione nel tale o tal altro organo che diremmo la tale o tal altra sensazione; ma noi non saremmo più che questa stessa sensazione, la quale cedendo al mancare della impressione sensibile da-

rebbe luogo ad altra sensazione avvenuta dello stesso modo, e noi non saremmo che questa seconda sensazione senza saper più nulla della prima, senza poter fare confronti, senza avvertire che qualche cosa in noi resta permanente e qualche altra è passeggiera, che qualche cosa vien dal fuori di noi, e noi l'avvertiamo perchè porta uno stato in noi che antecedentemente non c'era. Ora è appunto questo il fatto che ci dà la nostra vita sensitiva? La coscienza ci dice ch'è tutto il contrario; noi ci distinguiamo dalla cosa sentita, la sensazione è per noi qualcosa che avviene in un soggetto sensiente che sempre sente sè stesso ed ha virtù di sentire le modificazioni che possono in sè avvenire, quantunque queste modificazioni in atto non ci sieno. Le sensazioni speciali che noi avvertiamo hanno la loro ragione subbiettiva nel sentimento fondamentale, nel quale sempre e perennemente sentiamo noi stessi. Nel quale sentimento fondamentale abbiamo argomento dell'unità della forza sensiente, e che l'unità dell'anima la sia fonte di tutte le nostre facoltà, le quali veramente non sono in essenza che una, cioè quest'unità attiva che si spiega in diverse guise permanenti abituali, che ora si dicono facoltà superiori, come sopra si è detto, ora facoltà inferiori. La quale distinzione, secondo le avvertenze di sopra, si fa appunto perchè nel primo modo l'attività dello spirito poco bisogno ha delle funzioni organiche del corpo, nel secondo modo senza gli organi e il corpo non potrebbe avere queste che si son dette facoltà del senso e dell'istinto. Intanto l'attività essenziale e primitiva, ch'è tutta l'anima, passa dallo stato di potenza, ch'è virtuale ovvero è atto iniziale, a quello di manifestazioni o di atti delle facoltà, sì per uno sforzo interiore e sì per certe condizioni esteriori (1). Pegli atti è necessaria condizione l'ob-

(1) « Anima... cum ergo sensientem se novit, se utique novit, neque enim aliquid aliud, sed seipsam sensientem novit... Nihil profecto tam novit anima, quam id quod sibi praesto est; nec animae magis quicquam praesto est quam ipsa sibi. Quid ergo tam

bietto, e quindi è l'obbietto, può dirsi, che attua le nostre potenze, ovvero determina l'attività dell' anima sia in facoltà superiori, sia in inferiori: senza l'obbietto l'atto non potrebbe darsi, e le facoltà resterebbero in stato solamente potenziale, sì che l'anima sarebbe forza atta a conoscere e ad operare, ma non conoscente, nè operante in atto. E concedendo ad alcuni psicologi che l' anima per primo non intenda nè senta che sè stessa, pur fa di obbietto a sè medesima in questa prima intellezione o primo sentimento; e così ella stessa è soggetto ed oggetto nel tempo medesimo (1). Molto più c'è necessità poi dell'obbietto

intime percipitur, seque ipsum esse sentit, quam id quo etiam caetera sentiuntur, idest, ipse animus? Novit enim se quodam interiore, non simulata, sed vera praesentia (non enim quicquam illi est seipso praesentius) sicut cogitat vivere et sentire se. » S. August. *Philosophia.* collect. And. Martin etc. p. 491-92. Paris 1863.

(1) v. Lotze, *Principes des Psycholog. physiolog.* ch. II, p. 82-83, ed. cit. « Toutes ces facultès de l'âme seront, pour emprunter une expression aux sciences physiques, à l'état latent, jusqu'à ce qu'il il survienne du dehors des excitations qui donnent à ces puissances une direction déterminée, et par là rendent une première fois possible leur manifestation au dehors. Ces impulsions ne peuvent lui être transmises que par le corps, et comme l' âme doit non-seulement se former tout un monde de conceptions, qui réponde au monde extérieur et reproduise les rapports et la forme des objects, mais ancore agir en harmonie avec la disposition réelle des choses, le résultat le plus important de cette opération du corps doit être sans doute de combiner des excitations simultanées et successives, de telle sorte que, sous leur influence, l'âme puisse se représenter le monde extérieur, et d'autre part de composer un système de mouvements corporels qui répondent aux impulsions intérieures de l' âme... Nous avons accordé de bonne grâce que les impressions, qui constituent le matériel de notre monde d' idées, nous sont fournies par le secours des organes du corps .. Mais nous ne croyons pas que tout ce travail de combinaison, de liaison, de distinction et de disposition des éléments, soit l'oeuvre de l'activité seule des organes du corps, de telle sorte que l'âme n'ait plus qu'à traduire dans la langue de la vie spirituelle le résultat tout préparé de ces phénomènes physiques, sans faire subir à cette traduction une transformation plus complète» p. 82, 83.

per l' atto della facoltà, quando il termine di quest' atto non siamo noi stessi, ma qualcosa distinta da noi. L'atto in ogni modo è soggettivo, perchè non è che la facoltà stessa attuata; ma può anco dirsi oggettivo, perchè la facoltà non potrebbe punto attuarsi senza la condizione oggettiva. Il quale fatto naturalissimo, perciò che è trovato nella natura stessa della facoltà, ci fa evitare gli errori di quei sistemi pei quali o si vuol dare tutto al soggetto, come dagl'idealisti, o tutto si riferisce all'oggetto, come dai materialisti; quando, ha molto bene avvisato il Lotze, che « per tutto ove si manifesta il movimento fisiologico pel quale ha cominciamento l'organismo, è presente immediatamente un principio spirituale; ma il corpo concorre alla vita spirituale per la *forma* sotto la quale le eccitazioni, le impressioni, *si legano* e si succedono; le quali impressioni sono trasmesse all'anima e determinano il senso nel quale debba essere esercitata la sua attività (1). » Per la quale attività dove essa sia esercitata può ben dirsi che risegga l'anima, o per la sua presenza, siccome disse la scolastica, ovvero per la sua virtù, che il Lotze dice natura *qualitativa* dell'*essere* spirito, per la quale natura è in relazione immediata con certo numero di altri esseri e con *ciò che avviene in essi*, e che l'anima ha sempre suo posto pertatto ove si estendono gli esseri co' quali è in intima relazione. E ciò senza pretendere che l'anima ora occupi un luogo, ora altro, sia del cervello, sia di altro centro nervoso; e corra, siccome volle l'Herbart, nel fatto della impressione sino alla origine del nervo sensitivo ove essa avviene, e nel fatto della impulsione sino all'origine del nervo motore, al quale essa vuole comunicarla (2). L'anima, come forza agente è dovunque agisce, e come forza spirituale agisce per qualità, e non per quantità, cioè per virtù di natura e per efficacia di relazione, e non per azione meccanica e di materiale impulsione. Così è in tutto il corpo, e in tutti gli

(1) v. Lotze, op. cit. p. 100, e p. 168.
(2) v. Lotze, op. cit. p. 119, 120.

organi, e non è in uno de' sensi, senza non essere parimente in altro, essendo unita al corpo *immediatamente*, benchè siano tanto diverse le parti dell'organismo (1).

Pertanto, ritornando ora al punto lasciato, io vi dico, o giovani, che la sensazione e la percezione, (alla quale, riferendosi agli obbietti materiali, o sensibili, si vuol dar l'attributo di *sensitiva*, a distinzione della *intellettiva*, che è quando afferma o coglie un obbietto ideale, intelligibile) non vanno disgiunte, bensì hanno esercizio simultaneo; perocchè il corpo umano vivente non è disgiunto dall'anima, nè questa come anima di un esteso organico e sensiente va disgiunta dal corpo (2). L'uomo intende e sente; e

(1) « Non est autem inconveniens animam, cum sit quaedam forma simplex, esse actum tam diversarum, quia unicuiquae formae aptatur materia secundum suam congruentiam; quanto autem aliqua forma est nobilior et simplicior, tanto est majoris virtutis. Unde anima, quae est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex sit in substantia, est tamen multiplex in potentia, et multarum operationum; unde indiget diversis organis ad suas operationes complendis » v. S. Tomm. *Summa contra gentil.* L. II. c. LXXII. E S. Agostino pertanto aveva detto che nell' anima è una for« za, non solum qua vivificat, sed etiam qua sensificat carnem » v. *Confession.* L. X. c. 7.

(2) Gli antichi fecero questione se la sostanza dell'anima sia da dividersi delle potenze; stantechè, dicevano, nell'occhio affetto di cecità non manca la sostanza dell'anima, perchè appartiene a un corpo animato, bensì manca la potenza visiva, la quale penciò è altra cosa che la sostanza dell'anima, sì che le potenze potrebbero dirsi *qualità* e medii tra l'anima e il corpo, ma non essenza stessa dell' anima. Lo Zabarella esamina lungamente questa questione, e quanto a lui concede che le potenze sono *in re* distinte dall'essenza dell'anima, ma trattandosi non dell' anima, a sè, bensì dell'anima che col corpo fa l'unità individua del soggetto uomo, avverte « notandum est potentias provenire quidam ab anima ut a principio et origine, non tamen in ea recepi ut in subjecto, sed in corpore animato: quemadmodum enim operationes attribuuntur animato ut subjecto, animae vero ut principio et causae, ita etiam potentiae; totum enim animatum dicitur potens operari propter ani-

intanto non è che unico essere, unica persona. Un antico definì l'uomo « una intelligenza servita da organi: » io non saprei accettare del tutto questa deffinizione, la quale porta in qualche modo una certa separazione tra la facoltà comunquesiasi intelligente e la sensiente: chè gli organi sono anch'essi necessari al principio intelligente, affinchè addivenga sensiente, sì che e sente e intende simultaneamente. Tra gli organi poi che servono a questa intelligenza è visibile una tal'intima convenienza od armonia, onde si ha una certa disposizione gerarchica, che comincia sin dal primo pigliar forma dell'embrione umano. Si è notato che il cuore, che è il primo a comparire, porta i due poli del cervello e dello stomaco, l'uno superiore e l'altro inferiore; come indi ognuno di questi ha altri due suoi poli, cui addiviene centro, con la stessa distinzione; di maniera che il cervello porta subito il suo polo superiore negli occhi ed il polo inferiore nella midolla allungata; siccome lo stomaco ha il polo superiore nella bocca, ch'è un prolungamento dello stomaco, ed il polo inferiore negli organi che sottostanno ad esso stomaco. L'occhio adunque comparisce anco prima della bocca nella formazione dell'organismo umano; e nessuno potrà dire che l'occhio non sia il più perfetto degli organi esteriori e tale da essere stato creduto con qualche ragione la sede dell'anima, ovvero come dicevano gli antichi, il primo tra' i sensi (1). Per l'occhio già si è in comunicazione col mondo esteriore e si riceve cognizione di questo mondo, quasi a dimostrare sin da prima che l'uomo è per natura un essere conoscente. Che se la bocca ci mette eziandio in comunicazione col mon-

mam tamquam causam, à qua potentiae emanant. » v. ZABARELLA, *De rebus naturalib.* Lib. *De facultatibus animae*, p. 4, 5. cap. 485-87. Venet. 1590.

(1) « Gli occhi, oltra che sono la più bella parte del corpo, sono ancora la stanza e l'abitazione dell'anima; perchè possono gli occhi senza la voce dimostrare tutti gli affetti dell'animo, e in un certo modo più che la voce non fa » VARCHI. *Lezioni e Prose varie*, v. II. *Dubbi d'amore*, p. 55. Fir. 1841.

do esterno, essa è una comunicazione che serve alla nutrizione, e accenna più all'animalità dell'uomo, anzichè alla natura intelligente. Poi viene l'orecchio, ma siccome la cognizione per la parola da cui si va allo sviluppo della intelligenza e della ragione, s'inizia più tardi della cognizione per la vista, l'orecchio si mette in esercizio anche qualche tempo dopo la nascita, quando all'uomo animale già si va sovrapponendo l'uomo intellettuale. L' occhio e la bocca metton adunque l'uomo in comunicazione colle cose sensibili, l'orecchio per per i suoni e la parola che riceve, lo mette in comunicazione colle intelligenze (1). L'odorato indi serve in gran parte al senso del gusto, e difatti il naso, ch'è l'organo di questo senso, apparisce nella formazione organica dopo l'occhio, la bocca e l'orecchio. Gli odori posson valere a farci conoscere i corpi se siano nocivi o pur salutevoli. e così vengono in aiuto della bocca; ma per sè stesso il senso dell'olfato poco vale rispetto alla nostra conoscenza e allo sviluppo dell'uomo intellettuale e morale. Nè altrimenti che a servire di aiuto ai sensi che han natura superiore, perchè sono i sensi della conoscenza, vale finalmente il tatto, pel quale l' uomo immediatamente comunica colle cose esterne, tanto che la scuola condillacchiana confuse il tatto con tutti i sensi, dicendo che sieno solo tatto, invece di dire che in tutti c'è contatto, ma non tutti sieno questo solo senso che si dice tatto (2). Il tatto è un senso che si ha in tutta la estensione del corpo nostro, ed è il solo senso che, quantunque sia il più materiale di tutti, pur è sempre in esercizio non potendo noi stare senz'almeno un ambiente atmosferico, il quale già pesando sopra di noi debba essere

(1) v. BAUTAIN, *L'esprit humain et ses facultés.* t. I. ch. IV. Par. 1859.

(2) Così il Segni sul proposito: « Senza 'l senso non può essere l'animale; ma bene può mancare di tutti gli altri, fuorchè del senso del tutto: onde esso solo può stare, senza gli altri sensi, e non all'incontro; non altrimenti che la potenza vegetativa può star senza l' altre, e non per il contrario » *Trattato sopra i libri dell'Anima di Aristotile.* L. II. c. XVIII. p. 48. ed. cit.

sempre necessariamente sentito, benchè non sempre avvertito da speciale attenzione; ma esso è inferiore per eccellenza agli altri sensi, quantunque li preceda in natura, siccome dissero gli antichi (1).

Dalla quale gerarchia dei sensi nell'organismo umano, e dal loro ordinato sviluppo appare bene quale sia l'ufficio ch'essi hanno da natura; cioè di tenerci in immediato contatto colle cose esterne sensibili, le quali comunicando a detti sensi le proprietà loro per la modificazione avvenuta negli organi, sono già avvertite o meglio sentite così come sono in sè stesse; e checchè predichino materialisti e transformisti, l'organismo animale ha in se una evidente finalità, senza la quale nulla potrebbe spiegarsi e della formazione e della funzione degli organi; tanto che contro il Darwin dovette sostenere questa finalità organica l'Hartmann, benchè l'abbia detta inconsciente, e senza una causa, quale la richiedono gli spiritualisti e i teisti, ma tuttavia di tal natura che da essa si debba ripetere l'impulso formatore organico teleologico (2).

L'anima è necessità poi che senta in questi organi esterni, se nella sensazione si sente qualche cosa, di cui non è in noi la causa e però è fuori, ovvero è oggettiva, non già una mera mutazione nostra soggettiva. E chi potrà negare molte sensazioni avvenire in noi senza nostra volontà, in modo da sentire bella e buona la passività in cui ci troviamo per l'azione del sensibile esterno? La sensazione adunque avviene per l'azione di una causa che agisce sopra i nostri sensi, sicchè per le modificazioni da noi avvertite, è sentita; e poichè l'azione di questa causa è ricevuta negli organi esterni che così son disposti, in questi organi esterni dee avvenire appunto il fatto della sensazione, per la presenza in essi del principio sensiente, del quale appunto sono organi.

Ma si è detto per taluni essere propriamente il cervello

(1) v. M. A. Zimarae, *Theoremata*, p. 160, 162. Venet. 1564.
(2) v. Hartmann, *Le Darwinisme* etc. ch. VII. p. 157, Paris 1877.

come centro del sistema cerebro spinale l'organo dello spirito, sia perchè gli sforzi eccessivi delle facoltà intellettuali alterano la sostanza cerebrale, e questa quando è alterata disturba le facoltà o l'intelligenza; sia perchè l'esercizio non ordinario dello spirito consuma nella stessa proporzione la forza nervosa, e le escrezioni corrispondenti sono più abbondanti dopo uno sforzo mentale; sia infine perchè le esperienze specifiche su' cordoni nervosi e i centri nervosi hanno provato, come appunto nota il Bain, che la sensazione, l'intelligenza e la volontà dipendono immediatamente da questi organi, di guisa che nella scala zoologica tanto si scende in facoltà mentali, quanto va diminuendo il sistema nervoso (1). Onde si è pur detto che esso sia il luogo, ove l'anima umana abbia sua sede dentro l'organismo; e si è aggiunto essere pur ivi il *sensorio comune*, cioè il punto nel quale si raccolgono tutte le impressioni ricevute dai sensi, o gli stimoli fatti sui nervi da cause esteriori, che già dall'anima avvertiti si fanno *sensazioni*. La sensazione, dicesi, è un fatto che avviene nel cervello, ove l'anima ha sua sede, siccome nell'organo che è centro di tutto il sistema cerebro-spinale; cui si riferisce la virtù della vita sensitiva, del modo che al sistema vascolare si dà quella della vegetativa, o della nutrizione. Molti fisiologi sia spiritualisti, sia materialisti, cioè sia che nel cervello oltre l'organo materiale vogliano una forza spirituale che sia l'anima; sia che credano il solo cervello bastare alla sensazione e a tutto, stante chè nell'organismo umano nulla più c'è, dicono, della materia diversamente disposta secondo ha bisogno la macchina che è il corpo; hanno tenuto la dottrina cartesiana del sensorio comune o della sede dell'anima nel cervello come cosa indubitata. Il Flourens, per esempio, dà per resultamento dei suoi esperimenti sul sistema nervoso, che è una necessità del metodo di esclusione, il dover dare la sensibilità al midollo-spinale e ai nervi, il principio della vita alla mi-

(1) v. Bain, *Le sens et l'Intelligence*, Introd. ch. II. ed. cit.

della allungata, la coordinazione dei movimenti di locomozione al cervelletto, e l'intelligenza esclusivamente al cervello propriamente detto. Le funzioni di questi organi confermano assolutamente pel Flourens questa dottrina, che l'animale che ha perduto il suo cervello ha perduta tutta la sua intelligenza; ciò che non avviene sia che perda il cervelletto, sia la midolla spinale, sia che parte della midolla allungata, purché non sia quel punto piccolissimo che egli il Flourens ha chiamato *punto* o *nodo vitale*, ferendo il quale si perde la vita e così tutte le facoltà dell'animale (1).

Pertanto, il Flourens ha separato la sensibilità dalla intelligenza, in opposto alla scuola di Locke, Condillac, Tracy; e però la sensazione dalla percezione, la volontà dal movimento, e la stessa intelligenza semplicemente detta dalla intelligenza dell'uomo o *ragione*; e così il dominio della vita da quello della intelligenza, e le facoltà vitali dalle intellettive (2). Noi non possiamo a lungo trattenerci di queste induzioni che dalla fisiologia il Flourens ha portate in psicologia: ma poiché l'intelligenza ha una unità che non si può confondere con la natura delle altre forze; perchè il Flourens non ha cercato pure un *punto*, un *nodo* nel cervello ove abbia sede propria e determinata, come l'ha già trovato nella midolla allungata riguardo alla vita. che non ha intanto l'unità stessa della intelligenza? Il Flourens dà invero a sede della intelligenza i *loboli* o *emisferi* del cervello (3), anzi anche perduto uno dei *loboli*,

(1) V. *Della vita e della intelligenza*. Sez. II, c. I-VIII, e *nota prima* alla parte I.

(2) *Op. cit. Deduzioni filosof.* c. I-VII.

(3) Pel Luys l'intelligenza è uno sviluppo delle energie specifiche delle cellule cerebrali che manifestano l'attività psicointellettuale, tosto che le incitazioni esteriori si sono sparse nel reticolato della corticale e incorporate nel *sensorium*; la quale attività psicointellettuale, messa in azione dalla sensibilità, comprende tu fenomeni puramente psichici e puramente intellettuali dell'es vivente; e sarebbe la « ragione » *principe* per eccellenza dell'c

l'altro è pur sufficiente a far durare l'intelligenza: ma questo non doveva bastargli a conchiudere all'opposto che una forza immateriale non si può chiudere in un solo esclusivo punto dell' organismo, che con essa fa unico essere personale, non già solamente fisico, di modo che il resto dell'organismo che appunto per essa è organismo umano, animato, le sarebbe straniero, e come non fosse suo? I Cartesiani con la sede dell' anima ponevano nel cervello il sensorio comune: ma il Flourens prova che e il cervello e il cervelletto mancano di sensibilità; sì che il sensorio comune sarebbe stato in un organo che invece di avere in modo squisitissimo come centro e sede principale la facoltà di sentire, ne mancasse egli il primo, dando agli altri organi quello che pur non avrebbe. Onde il Flourens, nega con argomenti fisiologici od anatomici alla scuola cartesiana che il cervello sia la sede della sensazione: e lo Spencer, che nella vita animale trova in funzione tutto il sistema nervoso co' suoi varii centri, superiori ed inferiori, al cervelletto e al cervello, che sono i due centri più elevati del sistema, non dà che la funzione di coordinare in gruppi più vasti e in ordini diversi le impressioni e gli atti coordinati ne' centri inferiori; di guisa che il cervelletto potrebbe dirsi l'organo di coordinazione doppiamente composta nello *spazio*, e il cervello un organo di coordinazione doppiamente composta nel *tempo* (1): Nè minore importanza quanto alla vita sensitiva dà il Bain ai centri nervosi, e agli stessi nervi, i quali per lui hanno appunto la funzione di trasmettere le impressioni e le eccitazioni o stimoli da una parte del siste-

nismo, alla quale tutto si riduce, e dalla quale tutto parte come il reassunto delle forze vive dell'attività mentale. » v. *Le cerveau et ses fonctions*, Part. trois. L. I. p. 179. Par. 1878.

(1) v. *Principes de Psychol.* t. 1. Prem. Part. ch. III. La coordinazione nello spazio, nelle dottrine dello Spencer, dà il movimento, quella nel *tempo* dà la conscienza, o lo *spirito*; onde il dire che « il cervello è l'organo principale dello spirito. »

ma nervoso all'altra, e non sono conduttori passivi, bensì attivi, sia servendo allo stimolo che riesce, dal centro verso la periferia agli organi attivi, in *azione*, sia che camminando dalla periferia al centro termina in *sensazione*, sì che nel primo ufficio si dicono *efferenti*, nel secondo *afferenti*, ovvero nervi *motori*, e nervi *sensitivi*. Pel Bain una facoltà mentale non ha a suo servizio un solo organo: e però la midolla spinale e la midolla allungata, i piccoli centri grigi dell'encefalo, i due emisferi cerebrali (1), il cervelletto, e il cervello, che « non è affatto esso solo l'organo dello spirito, » tutti hanno la lor parte nella vita sensitiva, intellettiva, e morale; e allo spirito serve il cervello « unito ai nervi, ai muscoli, agli organi de' sensi, alle viscere. » Pertanto, avvisa il Bain bisogna modificare e correggere il concetto che il cervello, sia un *sensorium*, una camera interna, ove vanno a cumularsi le impressioni. « Il cervello ha la proprietà di ritenere fortemente le impressioni che esso riceve, le quali pigliano posto nel suo tessuto, e fanno parte del suo sviluppo. Oltre che possono riprodursi più tardi, e allora noi abbiamo una serie di correnti e di controcorrenti, quasi uguali a quelle stesse che avvengono quando si dà la prima volta la impressione. Onde quando lo spirito è nell'esempio di sue funzioni, gli atti fisici che accompagnano la sua operazione sono un via vieni d'innumerevoli correnti nervose... sì che possiamo dire: senza correnti, non c' è spirito. Sembra che la essenza vera dell'azione cerebrale sia nella trasmissione dell'influenza lungo le fibre nervose da un punto all' altro dell' organismo. Ma nè anche questa trasmissione si deve limitare al cervello; chè non solamente non potrebbe esser trattenuto alcun movimento, o ricevuta alcuna sensazione dal cervello solo; ma è anche incerto che il pensiero, la ricordanza, le emozioni del passato o del lontano, possano essere ritenute senza le comunicazioni più remote tra il cervello e il resto del corpo, gli organi de' sensi e del movimento (1) ». Così anche della vita organica

(1) v. Bain, *Le sens et l'intelligence*, Introd. *Fonction du système nerveux*. p. 23-42.

[illegible] speciali sensazioni, che non sono quelle comunemente riferite ai cinque organi; sensazioni organiche speciali portano i muscoli, i nervi, la respirazione, la circolazione (1) e la nutrizione etc; e non si è mancato di notare che noi ci abbiam pur delle sensazioni che rispondono a stato di elettricità e a perturbazioni di atmosfera o del magnetismo terrestre, come ne' tremuoti e nelle eruzioni vulcaniche, quando nessuno può negare la molta efficacia della elettricità sulla nostra sensibilità. La sensazione adunque è di tutto il sistema nervoso, non del cervello solamente; e il *sensorium* comune piuttosto che un organo sarebbe secondo questa psicologia *associazionista* lo spirito, le cui forme sarebbero composte di unità omogenee di sensazioni diversamente aggregate, di guisa che le unità d'attività o di forze conosciute come sensazione costituirebbero la sensibilità universale e la coscienza de' suoi stati o degli aggregati o gruppi di mutazioni interne corrispondenti ai mutamenti esterni. Nella quale sensibilità universale la sede delle differenti sensazioni sono le differenze visibili de' centri nervosi, la struttura de' quali è tanto differente quanto fa uopo a produrre delle combinazioni differenti di onde del movimento molecolare (2).

Gli studi sul cervello e le sue funzioni sotto il riguardo fisiologico e psicologico oggi sostengono che la sensibilità non solamente è di tutto il sistema nervoso, ma precede eziandio la formazione de' centri di esso sistema, e si manifesta sì nell' organismo animale, e sì nel vegetale fin dall'apparizione della cellula che porta con sè la vita. Nell'organismo animale gli elementi nervosi hanno proprietà

(1) « L'état de conscience qui resulte d'une circulation vigoreuse, avec tout ce qui en peut être la conséquence, est une des sensations les plus caractéristiques de l'existence purement animale. Il y a un frémissement de satisfaction physique, sinon très-aigu, au moins d'une étendue considérable; une douce chaleur se fait sen[illegible]rtout, qui nous dispose au contentement serein et passif. » [illegible] *Le sens et l'Intelligence*, p. 94. ed. cit.

[illegible] v. SPENCER, *Principes de Psychologie*, t. I. Deux. Part. ch. I.

[illegible] elementari o fondamentali, fra quali 1° la *sensibilità*, [illegible] virtù della quale la cellula nervosa sente l'eccitazione [illegible] e indi reagisce in virtù della sollecitazione delle [illegible] affinità intime; 2° la *fosforescenza organica*, per la quale [illegible] elementi nervosi conservano durante un tempo prolungato, come i corpi che hanno ricevuto le vibrazioni della luce, le tracce delle incitazioni che li hanno dapprima messi in attività, raccogliendo così in sè stessi le tracce [illegible], i ricordi delle incitazioni ricevute; 3° l'*automatismo* che esprime le reazioni spontanee della cellula [illegible], la quale si mette *motu proprio* in movimento, e [illegible] in maniera inconsciente e automatica gli stati di[illegible] della sua sensibilità messa in moto (1). » Onde, la sensibilità, che pel Luys corrisponderebbe nel mondo organico alla trasformazione delle forze cieche che attirano [illegible] le molecole cristalline del mondo inorganico, e le [illegible] secondo loro proprie affinità, comincia nel [illegible] semplicissimo co' primi abbozzi della vita, e va [illegible] dagli organismi vegetali all'animale, sino che [illegible] alle condizioni della sensibilità morale, la cui più [illegible] manifestazione è nell'uomo. I centri del sistema che [illegible] nervoso vengon su per la divisione del travaglio [illegible] nella composizione dell'organismo fanno tra loro per [illegible] elezione e attitudine specifica le cellule già dotate [illegible] sensibilità; e quando comparisce il cervello esso è co[illegible] il coronamento dell'edifizio che si è andato successi[illegible] volgendo e perfezionando. Quando il sistema co' [illegible] centri è già compito, la sensibilità elementare è una [illegible] concentrata in esse regioni centrali del sistema, rappresenta così, con tutti gli elementi diversi che la costituiscono, la vera sintesi di tutte le sensibilità parziali dell'essere vivente, e il vero elemento generatore della sua [illegible] cosciente e vivente (2). » Se non chè se le impressioni ricevute nelle regioni periferiche del sistema nervoso

(1) Luys, *Le cerveau et ses fonctions*, Deux. Part. p. 63. Par. 1878.
(2) v. Luys, op. cit. p. 68, 70.

distendendosi per scosse vibratorie verso le regioni centrali, non producono altro che reazione *excito-motrice*, allora non abbiamo che la sensibilità inconsciente; e così può dirsi che nello stato normale le impressioni della vita vegetativa sono del tutto silenziose e non percepite dal *sensorium*, ma se la parte tocca dall' incitamento vibratorio ha la sua azione diretta, per la facoltà di *ricettività* e di *impressionabilità* che possiede, nell' atto che si compie in essa, allora l' incitamento puramente fisico si fa fisiologico, nervoso, sensitivo, e la sensibilità è cosciente. Pel Luys il *sensorium commune* sarebbe quel vasto serbatojo nel quale vanno a raccogliersi e ad uno ad uno a perdersi gli incitamenti mossi dalla periferia verso la interiorità della corticale del cervello, quasi *concentrazione generale* di tutte le sensibilità diffuse dall' organismo nelle reti della corticale, « regione simmetrica che vibra a l'unisono della *tonalità* periferica delle sensibilità; così che « fibra a fibra, elemento sensibile a elemento sensibile, tutto il nostro essere sensitivo, tutta la nostra personalità sensiente, in una parola, è condotta, trasportata in blocco, come una serie di correnti isolate, nel reticolato del *sensorium commune* », e ivi la nostra *personalità* vive e sente, e le impressioni pigliano carattere di piacevoli e dolorose; il che appunto costituisce la *sensibilità morale*, venuta su per evoluzione dalla sensibilità fisica, dalla fisiologica, e dalla nervosa (1).

La sensibilità intanto, come intesa comunemente, nell'essere animale si sveglia colla vita, nè noi possiamo tener conto della sensibilità degli elementi nervosi, o, come dice egli stesso il Luys, della sensibilità « inerente ai fenomeni primitivi della evoluzione delle cellule embrionarie. » Questi recenti studi valgono sempre più a fermare che l'attività sensiente non è raccolta, siccome fu creduto, in un organo speciale, e gli antichi non s' ingannarono quando ebber detto che l'anima sente in tutto il corpo, e

(1) op. cit. Deux. Part. ch. III.

specialmente negli organi stessi che ricevono le impressioni esteriori, ne' quali, diversi per capacità, la forza senziente è intanto una, ed è l'anima (1), senza cui l'organismo nè è sensiente, nè è vivo, nè ha unità di essere nella immenso numero delle cellule che fanno la sua individualità. L'organo, diceva s. Tommaso, riceve e patisce, ed esso deve sentire per la facoltà appunto che ha di ricevere: la quale facoltà procede è vero dall' anima, ma è unita all' organo, siccome l'anima è unita a tutto il corpo, di maniera che il senso è potenza dell'organo, ma per la forza dell' anima che lo avviva (2). E S. Agostino che volle fosse detta anche *luce* la forza di sentire, perchè per essa ci si manifesta il mondo sensibile, ed è centro dell'anima, quantunque le cose che così sono sentite sono portate per il corpo, come strumento necessario della cognizione sensibile, disse per questo « che il sentire non è del corpo, ma dell'anima pel corpo (3). »

Il cervello pertanto come centro principale del sistema

(1) Così de' sensi il Ficino « Quisque enim illorum unumquidem enunciat solum, neque potis est plura invicem comparare. Vis ista certe illa est interior animae, ad quam velut centrum, a quinque sensuum instrumentis circumpositis undique varia nunciantur, et vero una omnia illorum quinque sensuum objecta et operationes iudicat » v. *Theol. Platon.* L. VII. c. 2. Op. omn. t. I. p. 174.

(2) v. S. Aur. August. *Philosophia And. Martin. collect.* nov. ed. curagn. J. Fabre, p. 158-59. Par. 1863.

(3) « Sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus; unde non potest homo sentire absque exteriori sensibili, sicut non potest aliquid moveri absque movente. organum igitur sensus movetur et patitur in sentiendo, sed ab exteriori sensibili, illud autem quod patitur, est sensus... sensus igitur est virtus passiva ipsius organi, anima igitur sensitiva non se habet in sentiendo sicut movens, et agens, sed sicut illud quod patiens patitur... vivere autem, et sentire attribuitur animae et corpori, dicimur enim vivere et sentire anima et corpore, sed anima tamen, sicut principio vitae et sensus. » S. Tomm. *Summa contra gentil.* L. II. c. 58. E vedi Kleutgen. *La Filosofia antica esposta e difesa*, v. V. Tratt. VII. cap. II. Roma-Torino 1868.

[illegible] serve all'anima, ma non già raccoglie in sè tutta la virtù sensitiva come sensorio commune, e indi al dir [illegible] materialisti come organo eziandio produttore della intelligenza. Che se non è l' organo della sensazione, non sappiamo poi per qual ragione avendo il Flourens posta la sensibilità nella midolla allungata, la vita nel cervelletto, abbia voluto appunto dare al cervello la intelligenza. Il principio che vive, sente, intende, è uno, e per sua unità medesima non può avere diverse sedi: l'anima, o signori, è nel corpo, come il corpo è nell'anima; ha presenzialità in tutti gli organi perchè questi sono viventi, e sensienti, e parti di un solo organismo informato da un solo principio che si dice anima; e nel cervello, nel cervelletto, nella midolla allungata o nella spinale, non ha che esercizio di maggiore virtù, attesa la importanza del sistema cerebro spinale nell'organismo, e il posto che essi centri tengono rispetto alle funzioni dell'essere vivente animato, come è l'uomo (1). Le sensazioni speciali sono degli organi che nel comune linguaggio si dicono sensi (2); cioè, l'occhio per la vista, l'orecchio per l' udito, il naso per l'odorato, la bocca pel gusto, le mani pel tatto, benchè tutte le membra siano atte ad esso; e il senso comune conferma questa dottrina che si sente ben rispondere alla co-

(1) Così s. Agostino, *De Trinit.* L. VI, cap. 6. « anima in quocumque corpore et in toto est tota, et in quolibet ejus parte est tota. » E s. Tommaso « quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto et in qualibet parte corporis; non enim est forma corporis accidentalis. Substantialis autem forma: non solum est perfectio totius, sed cujuslibet partis... Unde oportet quod sit forma et actus, non solum totius, sed cujuslibet partis... Actus autem est in eo cujus est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet ejus parte. » *Summ. tot. Theolog.* P. P. Q. LXXVI, art. VIII.

(2) « In oculis visus est, auditus in auribus, odoratus in naribus, [illegible]ibus, tactus in omnibus membris... quae diversa per [illegible]git ipse animus. » S. Augustin, *Confes.* s. L. X. [illegible]XXIII. *De verbo Dom.*

vienza di ogni individuo. Quando a voler dar forza al nostro discorso si dice: l'ho veduto cogli occhi miei, l'ho udito coi miei orecchi, l'ho toccato colle mie mani, in questo modo di parlare ch'è comunissimo, già c'è racchiusa la dottrina psicologica che abbiamo toccato; e se si volesse esporre la contraria dottrina che noi sentiamo nel cervello di un uomo del volgo, questi non farebbe che ridere come un pazzo, tanto gli giungerebbe strano il nuovo linguaggio.

Il gusto ad es. tra' sensi risiede, nota il Bain, all'entrata del canale alimentario come un mezzo per distinguere ciò che può esser preso per cibo e ciò che debba esser rigettato, e come un'altra sorgente di piacere congiunta all'atto della alimentazione; e così agiscono sul gusto innumerevoli corpi, purchè siano o liquidi o capaci di sciogliersi nella bocca, di tutti e tre i regni della natura. E si sa che l'organo speciale del gusto sia la lingua, e la sede della sensibilità sia la muccosa che ne copre la superficie, coperta nella parte superiore da innumerevoli papille, grosse, medie e piccole, e di varia figura, le quali non sono che punte vascolari e sensibilissime della stessa membrana muccosa, attesocchè i nervi sono abbondanti in tutte le parti della lingua coverte di papille, in cui appunto penetrano i tubi nervei. Ed è stato pure avvertito che la sensibilità maggiore nella punta della lingua va diminuendo verso la base, e che il gusto diviene più vivo per l'effetto del movimento e di una pressione moderata della sostanza sulla membrana gustativa; oltre che per ricevere le impressioni sapide fa uopo che la lingua non sia secca (1). Così il senso dell'odorato che avviene nel naso ha luogo vicinissimo all'organo del gusto, ed è posto all'entrata delle vie aeree, perchè possa verificare la purezza dell'aria che respiriamo, e corpi odorosi innumerevoli abbiamo specialmente nel regno vegetale sì piacevoli come disgustosi, e sì favoriti a svilupparsi o dal calore e dalla luce, o dall'umidità e dalla secchezza, servendo alla diffusione degli odori sovratutto la loro leggerezza, e tanto

(1) v. Bain, *Le sens et l'intelligence*, p. 111, 115.

nervoso serve all'anima, ma non già raccoglie in sè tutta la virtù sensitiva come sensorio commune, e indi al dir de' materialisti come organo eziandio produttore della intelligenza. Che se non è l' organo della sensazione, in- sappiamo poi per qual ragione avendo il Flourens non sensibilità nella midolla allungata, la vita nel cervello, abbia voluto appunto dare al cervello la intelligenza. Il principio che vive, sente, intende, è uno, e per sua unità metafisica non può avere diverse sedi: l'anima, o signori, è nel corpo, come il corpo è nell'anima; ha presenzialità in tutti gli organi perchè questi sono viventi e sensienti, e parti di un solo organismo informato da un solo principio che si dice anima; e nel cervello, nel cervelletto, nella midolla allungata o nella spinale, non ha che esercizio di maggiore virtù, attesa la importanza del sistema bro spinale nell'organismo, e il posto che essi cen gono rispetto alle funzioni dell'essere vivente ani me è l'uomo (1). Le sensazioni speciali sono de che nel comune linguaggio si dicono sensi (s chio per la vista, l'orecchio per l' udito dorato, la bocca pel gusto, le mani p le membra siano atte ad esso; e il ma questa dottrina che si sente

(1) Così s. Agostino, *De T*
« cumque corpore et in toto
« tota. » E s. Tommaso « q
« cesse est quod sit in to
« est forma corporis acc
« solum est perfectio tot
« quod sit forma et actus
« Actus autem est in eo
« in toto corpore, et in
P. P. Q. LXXVI, art.

(2) « In oculis visus
gustus in faucibus, tactu
eos (sensus) agit ipse a
c. 7 — *Serm.* XXXIII. *D*

scienza di ogni individuo. Quando a voler dar forza al nostro discorso si dice: l'ho veduto cogli occhi miei, l'ho udito coi miei orecchi, l'ho toccato colle mie mani, in questo modo di parlare ch'è comunissimo, già c'è racchiusa la dottrina psicologica che abbiamo toccato; e se si volesse esporre la contraria dottrina che noi sentiamo nel cervello ad un uomo del volgo, questi non farebbe che ridere come un pazzo, tanto gli giungerebbe strano il nuovo linguaggio.

Il gusto ad es. tra' sensi risiede, nota il Bain, all'entrata del canale alimentario come un mezzo per distinguere ciò che può esser preso per cibo e ciò che debba esser rigettato, e come un'altra sorgente di piacere congiunta all'atto della ali[illegible]ne; e così agiscono sul gusto in-[illegible] siano o liquidi o capaci di scio-[illegible]ti e tre i regni della natura. E [illegible] del gusto sia la lingua, e la [illegible] la mucco[illegible] ne copre la su-[illegible]arte su[illegible]la innumerevoli [illegible]iccole, [illegible] figura, le quali [illegible]olari [illegible]ime della stessa [illegible]occh[illegible]o abbondanti in [illegible]a co[illegible]ille, in cui ap-[illegible] ner[illegible]to pure avvertito [illegible]iore [illegible]ella lingua va di-[illegible] diviene più vivo [illegible]ressione moderata [illegible]a; oltre che per ri-[illegible] che la lingua non [illegible]to che avviene nel [illegible]el gusto, ed è posto [illegible]sa verificare la pu-[illegible]lorosi innumerevoli [illegible]le sì piacevoli come [illegible]dal calore e dalla lu-[illegible] servendo alla diffu-[illegible] leggerezza, e tante

[illegible] 111, 115.

condizioni della vita animale e vegetale, e dell' aria singolarmente. Che se è difficile il dire come avvenga questa sensazione degli odori, si ritiene intanto che nell' azione de' corpi odorosi sull' organo c' entri una operazione chimica, ovvero essa dipende da condizioni chimiche, e si crede che nel fatto dell' odorato l' azione chimica consista nella combinazione dell' ossigeno con la sostanza odorante (1). È stato poi bene avvertito che se questo senso è per certi animali il fondamento di tutta la loro intelligenza, ha poca efficacia pel contrario sull' intendimento umano (2); e si sa che la durata e l' intensità della sensazione degli odori è sottordinata alla durata e alla intensità dell' azione degli odori; quantunque « si perda il senso dell' odorato rispetto ad una sostanza particolare coll' abitudine, sino a non risentirci più di acutissimi odori, quando vi siamo stati esperti per qualche tempo... Un fiore anche odorosissimo, fiutato che lo si abbia tre o quattro volte, finisce di piacere (3) ». Quanto poi al senso dell' udito, più che un senso *chimico*, siccome è stato detto, come i due del gusto e dell' odorato, è un senso *meccanico*; chè « gli oggetti dell' udito sono i corpi materiali in stato di vibrazione cagionata da un urto, e le vibrazioni si comunicano all' aria, e si trasmettono per questa via alla cavità dell' orecchio (4) », producendosi così quel che diciamo suono e sensazione del suono nella struttura dell' orecchio, la cui parte sensitiva è la interna o il così detto *laberinto*, al quale servono e il *padiglione* col condotto uditorio e il *timpano*. I suoni o musicali o di articolazione sono indizii di sentimenti, di affetti, di idee, sì che quest' organo si è detto che serve e all' intelligenza e alla fantasia, e ha moltissima parte nella nostra istruzione ed educazione, e coll' *occhio* è chiamato senso *este-*

(1) v. Bain, Op. cit. p. 125.

(2) v. Gerdy, *Physiologie philosoph. des sensation et de l'intelligence*, p. 79. Paris, 1846.

(3) v. Romano, *La Scienza dell' uomo interiore* etc. v. I. p. 100 seconda ed. Napoli 1845.

(4) v. Bain, Op. cit. p. 158.

tico, e senso *superiore*, e noi l' usiamo eziandio alla misura del *tempo*, e ci serve dello stesso modo per la *distanza* (1), e secondo le onde sonore che ci giungono all'orecchio nella diffusione delle vibrazioni del corpo sonoro, e secondo la condizione del mezzo che è l'aria, e dello stato dell'organo o delle sue parti speciali.

Se non che, è l' occhio che maggiormente giova alla nostra intelligenza e ai nostri giudizii, ed è tanto superiore agli altri sensi da essere stato considerato dagli antichi e come la sede e come la finestra dell' anima. La sensazione della vista può avere per obbietto per mezzo della luce tutto ciò che esiste materialmente, e i colori, che non sono né semplici qualità degli obbietti, né semplice gioco di luce, né semplice modificazione dell'organo, ma qualcosa che ha sua ragione e nelle qualità dell'obbietto, e nella luce, e nell'occhio, ci danno l'estensione e la forma visibile de' corpi; sì che sotto di essa percipiamo l'estensione e la forma tangibile, e così la propria posizione e lo distanza do' corpi, senza che si dica co' condillachiani che sia il tatto che c'informi e della posizione e della distanza de' corpi, le quali noi già siamo usi di attribuire all'organo della vista. Il dire diritti gli oggetti che si dipingono, dice il Condillac, rovesci nella retina, e il dire che sia unico l' oggetto visibile quando noi ne abbiamo imagine doppia, è correzione che fa il tatto alla vista, stantechè le forme colorate stanno in opposizione alle forme tangibili. Ma avverte il Garnier sul proposito, « allorchè le mie mani toccano le basi della piramide tangibile, gli occhi nello stesso momento mi mostrano che il colore delle mie mani è aderente alla base della imagine triangolare. Se i miei occhi mi facessero vedere la sommità della imagine, mentre che le mie mani toccassero la

(1) « nous pouvons juger immédiatement si une voix est devant ou derrière, à droite ou à gauche, en haut ou en bas. » BAIN, Op. cit. p. 172. — e v. GARNIER, *Traité des facultés de l'Ame*, II p. 34. Par. 1852.

base del corpo tangibile, le mie mani non potrebbero cangiare in nulla la percezione dei miei occhi... Se toccando la mano la base della piramide, l'occhio ne vedesse la sommità, e viceversa, noi continueremmo sempre a vedere l'imagine rovescia, qualunque sieno gli avvertimenti del tatto (1) ». E però la forma tangibile si riscontra colla visibile per natura, e noi pel Garnier non vediamo mai l' obbietto doppiamente, ma sempre unico, attesocchè, siccome fu notato dal Reid, « nel *riguardare*, quest' atto fa convergere sull' obbietto i due assi visuali, sì che risulta che le due imagini si confondano in una sola (2) ».

Altri si stette contento alla spiegazione del Reid, ma il Bain sembra ritenere che la imagine sia doppiamente ricevuta, e sia lo spirito, o lo stato di conscienza costituito dall'aggregato delle impressioni passate raccolte nelle impressioni del momento, che, per l'educazione del senso della vista, « invece di essere imbarazzato dalla doppia imagine, adotta a un colpo la nozione di un oggetto unico complesso, così che sieno le presentazioni della retina al numero di due, come nella visione binoculare, sieno a migliaja come presso gl' insetti, ciò non fa nulla; esse non sono che il punto di partenza di una costruzione mentale che rappresenta l' unità della scena esteriore, nella sua lunghezza, larghezza, e profondità. Del modo stesso noi vediamo diritti gli oggetti per mezzo d' imagini rovescie nella retina; e si ha trovato in questo fatto un mistero inesplicabile. Ma questa difficoltà è nata da una falsa idea della percezione visuale. Un obbietto ci sembra in alto o in basso, secondo che noi innalziamo o abbassiamo la pupilla dell' occhio per vederlo. La nozione di alto e di basso è un effetto de' proprii nostri sentimenti del movimento, e non di una imagine attiva dipinta nel fondo dell' occhio. In qualsiasi parte che questa imagine si fermi, e in qualsiasi modo, ch' ella si collochi, noi chiameremo parte superiore del-

(1) v. Garnier, op. cit. t. II, p. 25.
(2) v. Garnier, op. cit. t. II. p. 26.

l'obbietto quella che non possiamo raggiungere se non innalzando i nostri occhi, o il nostro corpo; e se è appunto la costruzione dell'occhio che porta rovescia la imagine sulla retina, il movimento dell'occhio e della retina fa che la parte superiore dell'obbietto reale deve essere il punto inferiore della imagine della retina, tenendo conto della relazione naturale del dinanzi e del dietro nel movimento (1) ». La quale dottrina del Bain è conforme a quella di altri fisiologi, benchè colla doppia imagine alcuni non accettino la doppia sensazione che indi lo spirito riduca ad unica nozione, e non ammettano per tanto la doppia visione, nè che se la imagine pur si dipinga rovescia, rovescia si debba dire la percezione dell'obbietto visibile, sia perchè le cose si trovano nella relazione col nostro corpo nella loro diritta posizione, sia che noi vediamo gli oggetti nella direzione seguita da' fascetti luminosi nella loro entrata nell'occhio, e lo spirito colloca sempre gli oggetti nel prolungamento diretto de' raggi alla loro entrata nell'occhio (2).

Altri eziandio ha detto ch'è vero che siano due le impressioni ricevute, ma, siccome i due nervi ottici indi s'incrociano prima di giungere al cervello, così è nel punto di questo incrociamento che le due impressioni si confondono in una, e però avviene unica sensazione. Tal altro, sostenendo la dottrina della percezione immediata degli Scozzesi, dice che, qualunque sieno le impressioni che vengano in noi, noi sentiamo l'obbietto in sè stesso, e pertanto siccome uno è l'obbietto, unica avviene la sensazione. Ma la prima dottrina suppone l'ipotesi del sensorio comune, che non ammessa, rende vana la soluzione proposta: la seconda non regge ai fatti fisici, poichè noi sentiamo le proprietà, quantunque per via immediata, degli obbietti e non gli obbietti in sè stessi: quindi queste due sono spiegazioni che non fanno per la quistione.

(1) v. Bain, *Le sens et l'Intelligence*, p. 187-190.

(2) v. Gerdy, *Physiologie Philosoph. des sensations et de l'intelligence*, p. 99-124, ed. cit.

Resta una diversa spiegazione che dà maggior ragione di tutte del fatto che avviene; e noi crediamo non poterla rigettare nello stato presente della scienza. Questa terza spiegazione si è che le due retine nello stato ordinario hanno la stessa forza ricettiva, epperò ricevono dello stesso modo l'impressione, ch'è una dalla parte dell' oggetto, e solamente si duplica in noi perchè è duplicato l' organo. Or essendo la stessa la impressione che parte, la stessa quella ch'è ricevuta dalle due retine, da noi non può essere avvertita che come una, non ci essendo nè diversità nella causa, nè diversità nel soggetto, nè diversità nella forza intrinseca dell'impressione. Lo stesso anche occorre per l'udito, il cui organo in noi è duplicato. Se, caricate due pistole della stessa canna e della stessa bocca, saran queste sparate nello stesso tempo senza nessuna differenza di momento, in noi non si potrà dare che la sensazione di unico colpo, quantunque sieno state due le canne scaricate. Nè credo non potersi anche ciò riferire all' olfato ed al tatto: l'esperienza, o giovani, ci fa conchiudere lo stesso per questi altri due sensi (1). Quanto poi a dir diritto l' obbietto che si dipinge rovescio, « diritto e rovescio son cose relative alla posizione nella quale crediamo di esser noi... Il diritto e il rovescio adunque altro non significano che conforme o difforme alla nostra posizione... Ora il nostro corpo ci si mostra da quegli stessi occhi con

(1) Così l'antica filosofia rispetto al senso della vista: « De videndi ratione deque cernendi natura diversas esse opiniones philosophorum animadvertimus. *Stoici* causas esse videndi dicunt radiorum ex oculis in ea, quae videri querunt, emissionem aerisque simul intentionem. *Epicurus* afluere semper ex omnibus corporibus simulacra quaedam corporum ipsorum eaque sese in oculos inferre atque ita fieri sensum videndi putat. *Plato* existimat, genus quoddam ignis lucisque de oculis exire idque conjunctum continuatumque vel cum luce solis vel cum alterius ignis lumine, sua vi et externa nixum efficere, ut quaecumque offenderit inlustraveritque cernamus » AUL. GELLII, *Noct. Attic.* L. V. c. XVI. v. I. p. 176, Lips. 1861.

che veggiamo il resto delle cose: cioè per una imagine che se ne forma nella retina, analoga a quella che ivi cosa si forma di tutte le altre cose; e perciò rovescia anch'essa, e nello stesso rapporto che le altre imagini ivi formate. Dunque noi veggiamo tutti gli oggetti in una posizione analoga a quella del nostro corpo. E perciocchè chiamiamo diritta la posizione consueta del corpo nostro; possiamo dire che veggiamo tali anche gli oggetti che ci stanno attorno (1). »

Questione più forte si è fatta, o signori, intorno alla distanza, se mai si possa percepire per l'uso della vista, ovvero appartenga il percepirla ad altri organi. Si è portato in mezzo l'esempio del cieco nato del dottor Chesselden, il quale attestò che fatta l'operazione della cateratta, quell'individuo già vedeva tutti gli oggetti sovrastanti alla sua pupilla, sì che s'affaticava a rimuoverli con le mani. In questo fatto si è voluta tirar la dottrina che la vista non valga a discernere la distanza, e che sia il tatto il senso il quale ce ne dia notizia. Ma rispondendo al fatto portato in esempio con altri fatti della stessa specie, noi sappiamo per autorità di altri medici (1) che dopo l'operazione della cateratta il paziente ha designato di veder qualche cosa di rimpetto e pertanto in una certa distanza: dippiù l'altro fatto dei bambini che stendono le mani per afferrare qualche cosa ch'è distante, in vece di avvalorare la dottrina che la vista non valga affatto per conoscere la distanza, corrobora anzi l'opposta dottrina che la distanza si possa ben conoscere per la vista; poichè il neonato nello stender le mani già dà ad intendere che ha percepito cosa distante, epperò non fa segno di volerla allontanare da sè, ma anzi di volerla avvicinare stendendo le mani per afferrarla. Il credere che la cosa sia intanto così vicina da poterla afferrare, anzichè distante da non poter-

(1) v. Romano, *La scienza dell'uomo interiore*, t. I. p. 135, 136.
(2) Vedi le testimonianze riferite dal Rosmini nel *N. Sagg. sull'orig. delle idee*, Sez. V, P. V, c. IV, art. V, nota.

la, avviene per la forza della impressione sentita dagli occhi non ancora avvezzi alla impressione continuata della luce; e quel che avvenne, se è vero, nel cieco di Cheseldèn, non fu altro se non quello stesso che avviene ad ognuno che dopo aver passato qualche tempo al buio non può al primo momento soffrire i raggi luminosi e bisogna ritorcer gli occhi o per poco chiuderli, finchè va ripigliato l'abito di soffrire quelle impressioni. I fatti adunque niente confermano la sopradetta dottrina che vorrebbe negare alla vista la percezione della distanza, ma anzi avvisano bene che gli occhi pur ci posson dare notizia della distanza degli obbietti, benchè non precisamente. La precisa distanza si può conoscere per la misura dello spazio interposto, e questa misura non si fa che aggiungendo alla vista l'azione del tatto: noi allora abbiamo non più una distanza approssimativa qual'è data dalla vista, ma la vera distanza che c'è tra noi e gli obbietti già tutta percorsa per opera del tatto.

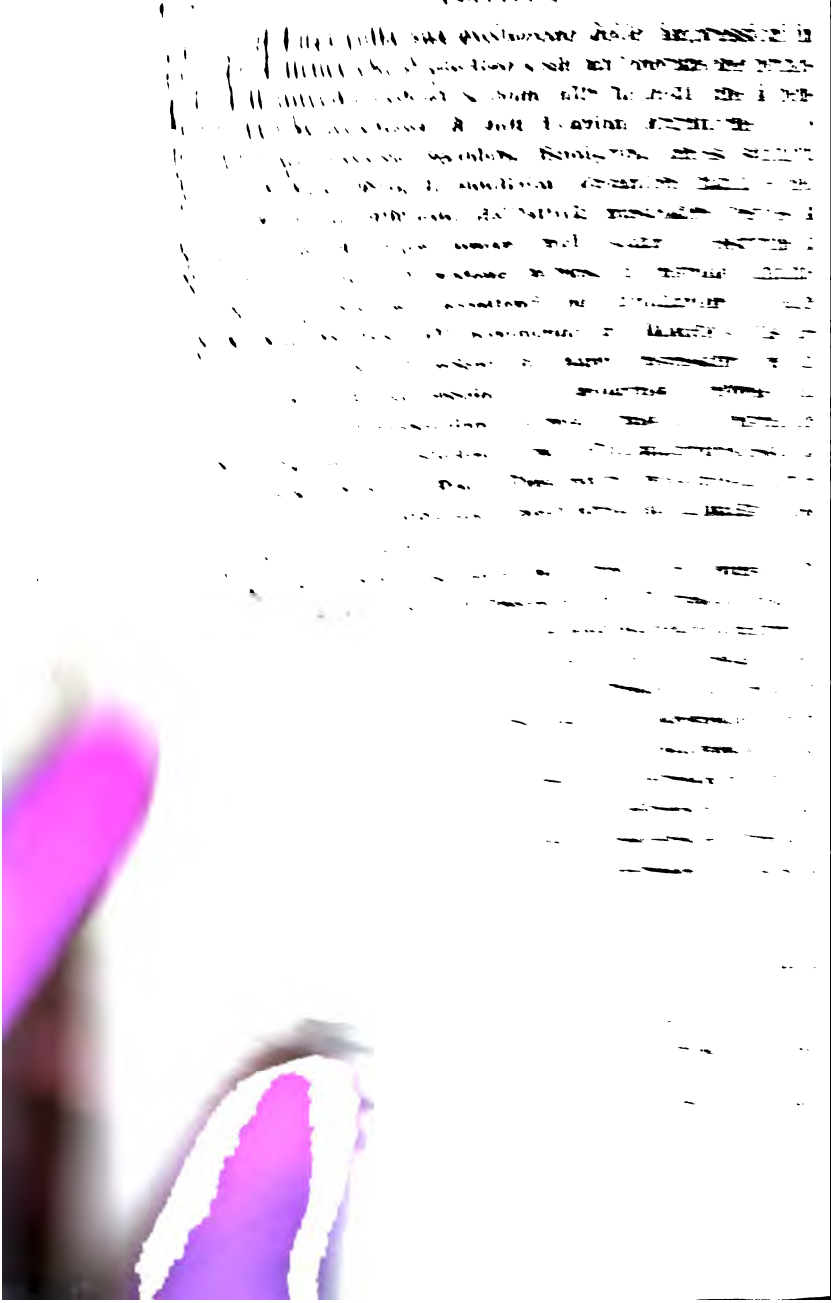
Il Galluppi voleva spiegare che per la vista si possa percepire bene la distanza, ponendo per principio che il raggio luminoso che noi riceviamo è avvertito in tutti i punti di che costa, di modo che se costa di molto nnmero di punti conosciamo l'obbietto esser molto distante, se di meno numero o di poco, diciamo esser meno distante o non esser che pochissimo distante. La distanza sarebbe così percepita nel maggiore o minore angolo ottico. Ma questa dottrina del Galluppi suppone l'altra dottrina fisica dell'emanazione della luce oggi surrogata dall'altra della ondulazione o vibrazione dell'etere; e dippiù non si regge per altro verso, perchè se ogni punto è avvertito per sè, devono avvenire in noi tante sensazioni dell'obbietto quanti sono i punti, e se ogni punto non basta alla sensazione, nemmeno potranno indi bastare tutti i punti che sono stati sentiti a dare unica sensazione di unico obbietto: o la sensazione sarebbe compiuta per ogni punto, o non sarebbe mai compiuta se anche tutti i punti fossero stati avvertiti l'un dopo l'altro, come porta la dottrina del filosofo napolita-

no. L'unità del principio sensiente non può dividersi come sono i punti che si succedono nel ricevere il raggio luminoso.

Il Bain nota su questo proposito della distanza il movimento meccanico dell'organico nelle sue contrazioni, ciò che chiama *adattazione* dell'occhio alla visione a distanze differenti; e fa avvertire come si sia spiegata collo stereoscopo l'azione de' due occhi nella visione semplice; il che veramente appartiene ad altro studio che non è il nostro. Ma ci piace qui ripetere coll'illustre psicologo e fisiologo, che nel fatto della sensazione della vista hanno molta parte l'effetto della luce sulla retina, e così l'azione nello stesso tempo de' diversi muscoli, che concorre alla visione (1). Ed è da tener molto conto dell'affezione piacevole che accompagna questo senso della vista, il quale « non esaurisce i nervi così rapidamente come i gusti dolci, gli odori piccanti, e i suoni fragorosi: onde è che i piaceri della vista sono più durevoli che quelli de' sensi inferiori; e per questa qualità ed altre simili, contribuiscono appunto ai sentimenti del bello (2). Si sa infatti quanto favorevole sia la luce eziandio all'esercizio della intelligenza; sì che per questo gli antichi filosofi insegnavano all' aria aperta, e dove fosse essa più pura, come in mezzo agli alberi, e fra giardini. Lo splendore della luce e l' armonia de' suoni sono il fatto sensibile che più si accosta all' intelligibile; tanto che la verità è detta luce dell'intelletto, e il discorso armonia della ragione.

Conchiudendo intorno alla sensibilità e alle sensazioni, noi lasciamo alla fisiologia gli studi che si vanno facendo sulla evoluzione e trasformazione delle impressioni sensorie, quasi la sensazione non fosse altra che movimento trasmesso, e la percezione movimento al più riflesso, e così la coscienza nient'altro che proprietà della materia, siccome ben chiaramente ha sentenziato il Moleschott (3): la-

(1) v. Bain, *Le sens et l'Intelligence*, p. 186, 190, ed. cit.
(2) v. Bain, op. cit. p. 192.
(3) v. *La Circolation de la vie*, t. II. XIX. Lettre p. 184-87.



natura e alle proprietà degli obbietti che la eccitano; sì che per giudizio immediato noi tenghiamo, tranne il caso delle illusioni, le quali pur si correggono, che le sensazioni e le percezioni che con queste si accompagnano, corrispondono ad esse impressioni, e variano secondo esse in specie e in diversità o quantità. Sulla quale relazione tra le impressioni e la sensazione oggi abbiamo degli studii speciali, e il Weber, il Fechner, l' Hering e il Delboeuf, si sono molto occupati di questa legge di correlazione; o di rapporti, conosciuta più comunemente sotto il nome di legge di Weber, e legge di Fechner, tra l'esistenza psichica e l'esistenza fisica, e riguarda « la legge che rilega la sensazione, fenomeno interno, all'eccitazione, fenomeno esterno (1). » Pel Fechner, che si dice fondatore della *psicofisica*, la sensazione non sarebbe prodotta direttamente dalla eccitazione; ma essa mette in libertà una forza corporea che risiede nel sistema nervoso, alla quale dà nome di psicofisico, e da essa forza dipende immediatamente l' attività spirituale della sensazione. Sì che si hanno così tre termini collegati da tre relazioni necessarie, il primo tra l' eccitazione e la forza psicofisica, il secondo tra questa forza e la sensazione, il terzo o ultimo, tra l'eccitazione e la sensazione; ed è una conseguenza delle due prime relazioni. Or tra l'eccitazione, la forza psicofisica e la sensazione, si trova una proporzione di quantità, di guisa che misurata l'eccitazione si ha nello stesso tempo la misura della sensazione, che deve trovarsi in equazione colla forza nervosa; la quale se per le relazioni coll'esterno segue il principio universale della proporzionalità degli effetti alle cause, per le relazioni coll'interno sarebbe subordinata a una certa legge di progressione. E su questo punto è stata fermata la disputa dei sostenitori e avversarii della teorica del Fechner; della quale noi non possiamo in questo insegnamento elemen-

(1) v. Delboeuf, *La Loi Psychophysique et le nouveau libre de Fechner*, § II, III. p.

tare riferire quanto si è detto, bastandoci piuttosto il consentire col Delboeuf che a ciascuna eccitazione determinata risponde una sensazione determinata, senza il bisogno della forza psicofisica intermedia, ma non si può dare nella relazione tra l'eccitazione e la sensazione la progressione geometrica, poichè, siccome non c'è sensazione col zero di eccitazione, così non s'avverte più la stessa sensazione nel maximum dell'eccitazione. Onde è che la relazione prodotta non è di proporzione progressiva, nè la legge di Weber colla sua formola, cioè: « ogni accrescimento costante della sensazione corrisponde a un accrescimento di eccitazione costantemente proporzionale alla stessa; » ovvero: « perchè la sensazione cresca in progressione aritmetica, bisogna che la eccitazione cresca secondo una progressione geometrica (1), » debba accettarsi come assolutamente vera, ma solamente come approssimativa, non corrispondendo più al fatto quando l'eccitazione o è debolissima o è fortissima (2). Pel Delboeuf la legge in parola

(1) v. Delboeuf, *La Psychologie comme science naturelle* etc. p. 80-83. Paris, 1876.

(2) « Si la loi de Weber était absolument vraie, on pourrait dire que la lecture d'un écrit, par exemple, devrait être également facile, à quelque lamière qu'elle se fasse. Sans doute, entre certaines limites, très éloignées d'ailleurs, on peut lire distintement; mais tout le monde sait que la lumière peut être assez faible pour que la lecture devienne pénible et même impossible; et d'un autre côté, on peut supposer une clarté assez forte pour que le lecteur soit ébloui et devienne incapable à rien déchiffrer. Weber, dans sa formule, ne tient non plus aucun comte de l'état de l'organe. Or, c'est un fait bien connu encore, que si, en plein jour, on entre dans une cave, on commence par ne rién voir; puis, peu à peu on s'accontume si bien à l'obscurité que tous les objects y deviennement disctints. L' experience inverse est tout aussi concluente. Sortez de la cave, et la lumière d'une simple bougie vous éblouira au premier instant, de manière à paralyser complétement votre oeil, et peu à peu l'eblouissement disparaîtra. Un autre remarque fondamentale, c'est que toute excitation trop forte a pour effet de diminuer le caractère prope de la sensation en lui donnant le caractère plus géneral du malaise ou douleur. Le trop grand cl id

debba aver la sua misura nell'equilibrio, rimosso il quale la legge non trova più corrispondenza nel fatto, l'organo perde la sua forza, e non é più capace delle sue funzioni, sì che nell'eccesso della eccitazione viene già meno la sensazione, e può darsi anche la disorganizzazione e la perdita della sensibilità stessa. Pertanto può ben dirsi che la sensazione sia « un fatto psichico interno corrispondente al fatto fisico esterno della impressione: » ma la legge di correlazione nón deve punto passare l'equilibrio tra la capacità attiva o la capacità passiva, nel conservarsi il quale stato di equilibrio la sensibilità é governata da tre leggi, che il Delboeuf chiama legge di progressione, legge di degradazione e legge di tensione (1); e la sensazione come é intesa resulterebbe appunto dal contrasto simultaneo o successivo che si voglia; contrasto che darebbe la sensazione *negativa* andando dal più al meno, come ad es. nel fatto del raffreddamento, e la *positiva*, in opposto, cioé dal meno al più, come nel riscaldamento. La quale dottrina che accenna alla *differenza* e alla *somiglianza* della scuola psicologica inglese, per quanto riguarda la correlazione di quantità e di qualità tra gli eccitamenti e la sensazione, non fu ignota ai filosofi della scuola cartesiana; e il Bossuet notava che il movimento che comincia dall'obbietto, tale dura nel mezzo e tale si continua negli organi esteriori o interiori, ma ritenendo sempre la proporzione; e se il movimento può qualche poco cangiare, secondo le diverse disposizioni del mezzo dell'organo, questa diversità nel movimento si fa sempre nella proporzione del tocco che viene dall'obbietto; e gli organi, sì esteriori come interiori, sono toccati secondo la siffatta proporzione. Onde la disposizione degli organi corporali è in sostanza della stessa natura di quella che si trova negli obbietti esterni,

n'est plus perçu comme chaleur, mai[illegible] il en est de même du trop grand froid, d'une [illegible] dérable, d'un bruit trop intense, d'une lumière [illegible]
La Psychologie comme science [illegible]

(1) v. *La Loi psych[illegible]*

nel momento che ne siamo affetti; del modo stesso come la impressione che si fa nella cera è tale e della natura medesima che è nel suggello; stante che questa impressione non è altro nella cera che un movimento, pel quale è forzata ad accomodarsi al suggello che si mette sopra essa. Nè diversamente avviene della impressione sopra i nostri organi, la quale non è altra cosa che un movimento che si dà in essi in conseguenza del movimento che comincia dall'obbietto. La sensazione poi è un che di superiore alla massa del corpo, ai movimenti e alle impressioni che si ricevono: è una virtù dell'anima, ovvero è l'anima stessa che sente per la sua unione col corpo affetto dalle impressioni e mosso da' movimenti (1).

Il Kant finalmente notava sul proposito della sensibilità e delle sensazioni, o meglio della vita sensitiva, che rispetto a questa l'intendimento a buon diritto ha avuto il nome di facoltà superiore; ma senza la sensibilità molto mancherebbe all'intelligenza dell' uomo, ad esso intendimento, che ha la signoria tra le facoltà di che l' uomo è dotato: la signoria dell'intendimento sarebbe qualche volta miserrima, ovvero secondo il linguaggio stesso del filosofo di Conisberga, *una miseria brillante* (2). I fenomeni della sensibilità sono poi convertiti in *conoscenza empirica* o in *esperienza* dallo intendimento che li riduce al pensiero; e quando noi riferiamo ai fenomeni sensibili le illusioni, l'inganno, la confusione della conoscenza, e tutto, si dà alla sensibilità quello che è opera dell'intendimento e della confusione che questo fa tra le rappresentazioni esterne ed interne portate dalla sensibilità, e le *nozioni* o i concetti razionali, pei quali s'ordinano le rappresentazioni sensibili che *si presentano in massa* (§ IX). Il Kant, è logico nella sua dottrina che la sensibilità dia la *materia* cui si accosta la *forma*, che viene dall' intelletto, ed è fatta così la

(1) v. Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même.* ch. III, § 22. Bruxel. 1830.

(2) V. *Antropologia.* I part., livr. I, § VIII e seg. *Ed. cit.*

cognizione: ma, mettendo da parte queste forme *a priori* che investono la *materia*, egli è verissimo che il sensibile è necessario all'intelligibile; come il primo non sarà mai obbietto di nostra cognizione se non si fa per così dire intelligibile con l'affermazione che *è*, ed *è causa* dello stato o passione che avvertiamo nel nostro generale sentimento fondamentale.

Alla facoltà *sensibile*, dice il Kant, appartengono le rappresentazioni per le quali l'anima è *passiva*, sì che affezionano il soggetto (sia che venga così affetta da sè o da un obbietto di fuori); alla *intellettiva* quelle rappresentazioni che danno un *agire* come il pensare: e pertanto ove c' è carattere di passività si è in materia di *psicologia*, ove all'opposto apparisce la *spontaneità*, l' attività, e invece del sentimento l'appercezione, si è in *logica*, cioè in quel che riguarda l'intendimento (§ VIII). Da ciò infine, che l'obbietto della rappresentazione che è materia della affezione non vien conosciuto che quale *ci apparisce*, e non quale è in *sè stesso*: l'esperienza o conoscenza empirica, sia interna che esterna, è solamente cognizione degli obbietti com'essi ci appariscono; stantechè non si ha altro più che l' intuizione sensibile (forma del tempo) che è già determinata dalla materia della sensazione, la qual' è la parte empirica confezionata necessariamente dalla virtù formale della *recettività* nostra, ond'esce fatta la congiunzione della forma e della materia. Il Kant, o giovani, vorrebbe non dar molto poco alla sensibilità, partito dal principio che ogni nostra cognizione è dalla esperienza; ma in conclusione dà a questa facoltà così poco che tutto resta alla virtù formale della intuizione pura, e quella materia tanto necessaria ad aversi la cognizione a mano a mano va scomparendo, perchè resti l'assoluto regno dell' intendimento puro, cioè dell'idealismo che trascende ogni realtà obbiettiva di qualunque natura si sia. I sensi è vero ci danno le qualità delle cose: ma questo non importa che noi non possiamo intanto giungere se non all'apparenza soggettiva delle cose, e non alla loro realtà oggettiva. Nel darci le

qualità abbiamo per l'intrammezzo di essi sensi l'affermazione che pone l'intelletto della natura del soggetto di esse qualità sensibili, di modo che essendo il contatto delle qualità in immediata relazione coi sensi, e non distinguendosi punto sostanzialmente il principio sensiente dall'intelligente, per l'immediata unione che questo ha col corpo nostro pone simultaneamente con la sensazione l'affermazione intelligibile, e noi abbiamo certezza della realtà non solo dei corpi esterni, ma eziandio di loro qualunquesiasi natura.

Facoltà conoscitiva inferiore è ancora, o signori, la tal facoltà che diciamo *estetica*; perocchè per essa si vestono di forme sensibili i concetti o le idee, ovvero si fa l'unione dell'intelligibile col sensibile, e si crea il fantasma, donde alla facoltà è venuto il nome di *fantasia*, siccome perchè ci rappresentiamo in imagine obbiettiva la nostra creazione subbiettiva, o fermiamo dentro di noi in imagine subbiettiva la cosa che si è percepita come fuori di noi, si è detta eziandio *imaginazione*, come meglio è piaciuto. A questa facoltà appartiene adunque il concepimento fantastico, o il lavoro artistico che prima compito dentro di noi indi si travasa al di fuori, e fa le creazioni o rappresentazioni che si dicono artistiche; come la loro pratica è l'arte, sia che abbia per materia a cui dar forma obbietti materiali, come il marmo, il legno e i colori, sia che abbia la parola o il suono sia fonetico sia istrumentale, a rappresentare agli altri per la vista o per l'udito, che sono i due sensi estetici perchè rappresentativi, la creazione subbiettiva fatta con elementi obbiettivi; ma combinata dalla virtù estetica nostra più o meno abbondante nei diversi individui, e di cui non mai l'uomo è manchevole (1). Questa facoltà partecipa alla virtù dell'intelligenza e della sensibilità, e per essa avviene naturalmente il connubio dell'intelligibile e del sensibile, o esteticamente parlando il maritaggio dell'ideale colla materia. Per la partecipazione della intelligenza questa facoltà quando è bene disciplinata porta con sè il *senso artistico*, o *gusto* come meglio si è

detto; ed è il giudizio intorno alle rappresentazioni o reali o ideali di essa facoltà; giudizio che non è in tutti come è in tutti la intelligenza, ma in quei tali nei quali la facoltà estetica è stata convenientemente educata, sì che si è fatto un certo abito o modo permanente di giudicare i lavori estetici, o regolarli secondo la ragione del bello; come ai cuochi si è fatto uno speciale giudizio, per cui giudicano del buono o del cattivo apparecchio delle vivande, meglio che altri cui riesce qualche volta difficile il distinguere negli intingoli che mistura ci sia di cibi, e come non venuti a quel miscuglio di un tutto inseparabile al palato.

Questa facoltà estetica è la facoltà che dà vita all'opera dell'arte, sia che si consideri nell' artista, sia nello spettatore. L'opera d' arte, come bene ha avvertito l' Hegel, « è un che morto quando si consideri come obbietto esterno..... l'opera d' arte in sè non si commuove, non vive (1): » ma l'artista nel creare la sua opera, e lo spettatore nell'ammirarla, portano in essa il loro sentimento, la vita della loro facoltà, la persona loro stessa per così dire; sì che l'opera va animata, e ci commuove sembrandoci commossa e ci fa sentire la vita che l' artista o noi stessi abbiamo trasferita in essa. La materia dell'arte è occasione, l'oggettività serve a fermare la subbiettività estetica, innanzi alla quale standosi per l'intelligenza il Bello maduto, la bellezza relativa che a sè chiamano le forme della facoltà estetica si fa viva, e informa il marmo, la tela, la parola, i suoni, che già danno l'opera d'arte, o il fantasma estetico rappresentato al di fuori, ovvero colto nella materia cui l'arte ha dato figura e parvenza spirituale. « È opera d'arte, dice ancor l' Hegel, quella che sorgendo dallo spirito, tocca il fondo stesso dello spirito, riceve il battesimo di spirito, e rappresenta ciò che consuona con lo spirito. » *(loc. cit.)*

La imaginazione anche si è detta essere la facoltà di

(1) V. *Estet.* I Part. *Introd.* III, 1, c. n. 28 e seg.

presentarci nelle sue forme corporee, fermandolo interiormente in noi, l'obbietto che è stato già sentito e percepito; e si è avvertito che il fatto della imaginazione è sempre più debole della sensazione che avviene per la impressione effettiva e la modificazione corrispondente. Onde per la imaginazione si è ritenuto le sensazioni passate potersi e conservare e rinnovare in imagine; e si è fatta questa facoltà seguire alla sensazione, come il movimento del cervello segue quello de' nervi (1). Ed intendendola di questo modo essa è connessa colla memoria, siccome più sotto diremo, parlando delle facoltà secondarie, o derivate.

§ 4. *Facoltà appetitive inferiori.*

Le facoltà appetitive inferiori ritengono più che le superiori della parte animale dell'uomo; l'*istinto* è la prima che manifesta l'uomo non più solamente come essere intelligente, ma eziandio come soggetto che ha qualcosa di comune coi bruti, ordinata dalla natura a far di contrapposizione alla parte superiore, e a star indipendente dalla intelligenza e dalla volontà, per le quali l'uomo ha tutta la signoria di sè stesso. La volontà è l'appetizione naturale intelligente: l'istinto l'appetizione naturale non intelligente, ma sottordinata alla sensibilità, sì che l'uomo l'ha comune cogli altri animali, e non l'acquista, ma si possiede nascendo. Il Bain l'ha recentemente definito « un' attitudine *non appresa* a fare delle azioni diverse, e singolarmento quelle che sono necessarie o utili all'animale (2). » Onde sono *istintive*, secondo il citato filosofo, le azioni dette da lui *riflesse* o involontarie, le quali si significano dall'assenza del carattere proprio delle azioni volontarie, cioè dello stimolo di *un sentimento* che le indirizzi; le disposizioni originarie per azioni combinate e armoniche, come

(1) v. Bossuet *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, p. 160.
(2) v. Bain, *Le sens et l'Intelligence.* Prem. Part. ch. III. ed. cit.

il camminare, il nuotare, il volare etc; il legame che esiste tra il sentimento e le manifestazioni psichiche; e il germe innato della volizione, o lo stimolo che collega insieme sentimento ed azioni, oltre il movimento che dà la voce, la quale riesce nell'uomo in parola, e fa del linguaggio certo carattere esclusivo dell'uomo secondo i moderni antropologi, e la facoltà che separa l'uomo da' bruti, onde Aristotile ebbe a dire che gli animali hanno la *voce*, l'uomo solo ha la *parola* » (1). Il Rosmini disse, o signori, l'istinto essere la sensitività che si muove (2), e inoltre ch'esso di sua natura sia potenza cieca, benché ora possa essere cieco interamente nel suo moto e nel suo termine, e ora solamente nel suo moto o conato, ma non nel suo termine: quest'ultimo sarebbe della volontà, perché accompagnato dalla cognizione del termine, e si potrebbe dire *istinto umano*; il primo sarebbe solamente della sensitività, e perché privo di cognizione tale da doversi dire solamente *istinto animale*. « Posciachè i termini primitivi dell'anima umana avverte il Rosmini sono due, il sentito e l'inteso, inverso all'uno de' quali ella è passiva, inverso all'altra ricettiva; due sono pure le sue attività d'assai diversa natura; l'una si chiama *istinto*, ed è quella che nasce dalla sensitività, l'altra chiamasi volontà, ed è quella che nasce dalla intelligenza... L'istinto adunque è il movimento della sensitività. E poscia che la sensitività accompagna tutte le potenze e le operazioni anche razionali dell' anima, perciò l'istinto si stende amplissimamente accompagnandosi a tutte le parti dell'uomo (loc. cit). » La quale dottrina del Rosmini non va intesa nel senso della psicologia inglese, nella quale l'istinto appena sembra andar distinto dall'azione riflessa nervosa: solamente lo Spencer fa notare che pur allontanandosi lo istinto dalla vita puramente fisica più che la semplice azione riflessa, « mentre che l'azione riflessa

(1) v. QUATREFAGES, *L'Espece humaine*, L. X. ch. 33. Par. 1877 — TOMNARD, *L'Anthropologie*, p. 168. Par. 1876—WHITNEY, *La vita e lo sviluppo del linguaggio*, Introd. p. 3. Milano 1876.

(2) v. *Psicologia*, Libro I analit. cap. IX. Tav. IV. *Instinto*.

semplice è comune e alle funzioni interne de' visceri e alle funzioni esterne della vita animale, l' istinto non lo è ugualmente. Le reni, il pulmone, il fegato non hanno istinti: l'istinto è ristretto alle azioni dell'apparecchio nervoso-muscolare, che è l' agente speciale della vita psichica (1). » L'istinto, colle due distinzioni cennate, sopra le quali discorre a lungo il Rosmini, è per noi quel movimento, senza deliberazione, che segue dietro immediatamente a una apprensione sensitiva o imaginativa; come i movimenti naturali di difesa, o di offesa, di resistenza o di fuga, spinti dall'istinto della conservazione, e tutti altri movimenti che nascono e manifestano sentimenti interiori come la gioja, il dolore, la paura, il sospetto, il coraggio, lo sdegno, e simili. I quali moti istintivi spesso da noi quasi non si avvertono per la loro rapidità e spontaneità; tanto che per questa loro natura di sfuggire alla deliberazione e alla ragione, più appartengono all'animalità che alla razionalità del nostro essere. E fu avvertito che l'istinto ad es. della conservazione, comune all'uomo e ai bruti, nell'ordine morale o umano diviene amore di noi stessi, egoismo; il quale « è pur divorante, dice il Laugel. come la fame (2) »; sì che si inframmette ne' fatti della vita superiore o intellettuale e razionale, e nelle sue manifestazioni pe' movimenti esteriori, specialmente del viso, o degli occhi, o della bocca, fa riconoscere nell'uomo oltre all'animale, l'essere spirituale.

Pertanto noi non siamo lontani, o giovani, dall'accettare questa distinzione d'istinto umano e d'istinto animale, che è propria della natura stessa delle nostre appetizioni: ma, poichè la seconda ragion d' istinto avvertita dal Rosmini potrebbe facilmente riferirsi o alla prima o all'ultima delle facoltà appetitive superiori; è del primo istinto che noi discorriamo siccome quello che essendo cieco risponde alla

(1) v. SPENCER, *Principes des Psychologie*, t. II. p. 464. ed. cit.
(2) v. LAUGEL, *Les problèmes de l'Ame*, ch. VII. Par. 1868 — GARNIER, *Traité des Facultés de l'Ame* et. t. 1. Liv. III e IV. ch. II.

natura delle facoltà che è uopo precedere le facoltà definite. Così in quest' ordine appetitivo inferiore abbiamo appunto l'*appetito* o l'*avversione*, che sono accompagnati dalla *coscienza* e da cognizione del termine, verso cui siamo in istato di appetizione o di avversione. L'*appetito* e l'*avversione*, onde inclíniamo ad una cosa, o da essa rifuggiamo con coscienza, fa nell'ordine sensitivo ciò che la volontà nell' ordine superiore governato dalla intelligenza, come questo dalla sensibilità. L'istinto, o signori, giusta la sua etimologia *punge dentro*, ci mette in stato di conato e di movimento non preciso, non determinato dal suo fine; l'*appetito* o l'*avversione* già precisano l'istinto, sono atti determinati, perocchè la facoltà ha sentimento, coscienza e cognizione del termine cui inclina, o da cui rifugge (1), come il *sentimento* torna di nuovo all' indeterminato, e questo pone un termine fantastico o subbiettivo al termine reale che avanzi l'ordine suo, e senza il cui conseguimento non sarebbe mai soddisfatto.

Il *sentimento*, che va tra le facoltà inferiori, è un cotal *istinto razionale*, e noi difatti abbiamo un pendio naturale verso il Vero, il Buono, il Bello, anche se fosse la natura dell'individuo sviata dal fine suo proprio, e guasta o pervertita dal falso, dal cattivo, dal brutto; il qual termine di esso pendio o inclinazione naturale, materia del nostro sentimento, ha uopo della cognizione razionale, sì che se il sentimento è tra le facoltà inferiori come porta il suo stesso nome, ben risponde all'ultima per ordine delle facoltà superiori, cioè alla divinatoria e al desiderio, per la sua natura alquanto indefinita, ma più razionale che animale, come dovrebbe trovarsi appartenendo non alle superiori, ma

(1) Il Bain avverte che gli appetiti vanno comunemente considerati come una classe particolare di sentimenti, e *caratterizzati* da certa proprietà che li comprende tutti; e sono i *desiderii prodotti da' bisogni e dalle necessità della vita organica;* e intende per *desiderio* uno stato che s'accorda con l'appetito siccome stimolante della volontà, e intanto nasce da qualche condizione penosa o non soddisfatta del corpo. V. *Le sens et l'Intelligence*, p. 203, 204. ed. cit.

sì alle facoltà inferiori. C'è stata anzi una scuola, o signori, che ha fatto del sentimento la facoltà principe nell'uomo, e al sentimento del Vero ha fatto creare le scienze, a quello del Buono la morale e le leggi, all'altro del Bello le arti; infine al sentimento dell'Infinito le religioni. Questa scuola esagera quel che dà la natura, e però va all'errore: ma se del sentimento si ritiene quanto veramente esso dà, noi non sappiamo nè possiamo negare essere il sentimento del Vero, del Buono, del Bello l'arte riposta della natura, per la quale nello sviare della mente l'uomo è ricondotto al suo fine e alla sua dignità. I moderni psicologi sperimentali pongono il sentimento tra la sensazione e le emozioni, sì che dicono non poter essere separato dalla coscienza e dalla intelligenza; nè esso si trova colle azioni perfettamente automatiche (1). Onde questa facoltà e capace di atti che si avvicinano assai alle facoltà superiori, e manifestano così la superiorità della natura razionale sulla animale nell'uomo. La *sovrintelligenza* e il *sentimento* sono gli estremi fra quali sta tutta l'uomo; e gli estremi si legano e si aiutano scambievolmente; sì che si è potuto dire che la sovrintelligenza sia una specie di sentimento del sovrintelligibile, come il sentimento una specie d'intelligenza dell'infinito.

Il sentimento, o giovani, dà l'*affetto*, cioè lo stato in noi che manifesta l'essere tocchi moralmente da qualche obbietto, che pertanto ci tira a lui, e così dall'affetto esce poi la *passione*; e nessuno dirà che l'affetto e la passione siano privi di cognizione: si dice bene che la passione *accieca*, o che essa stessa sia *cieca*, ma prima di giungere a tanto ha proceduto con coscienza e cognizione del suo termine, e la *cecità* è venuta per soverchio di lume, sì che la ragione ha perduto l'indirizzo del sentimento, e questo abusato per corrotta volontà o giudizio, si ferma in stato abituale di *affetto disordinato*, che è appunto questa che dicesi *passione*. Nella quale si manifesta senza dubbio il disordine

(1) v. SPENCER, *Principes de Psycholog.* t. 1. p, 516. ed. cit.

eziandio dell'appetito, pel che si fa nostro bisogno quello che nol sarebbe per se stesso; ed il lavoro medesimo ad es. convertito qualche volta in passione riesce un bisogno, ma nocivo alle forze o del corpo o della mente. Che poi dire delle passioni che sottomettono la ragione al talento, sì che l'uomo si accomuna co' bruti, e non fa operare in lui che solo l'essere animale? Gli antichi, o signori, distinguevano le passioni dell'uomo in *animali* e *razionali*: le prime comuni coi bruti, le seconde proprie di esso uomo, e sì le une come le altre mosse da un principio *concupiscibile* come fu detto, cioè da inclinazione verso il bene e avversione dal male; e da un principio *irascibile*, cioè da quella subita violenza che naturalmente pone l'animale contro ciò che fa ostacolo a sfogare la passione posta dal *concupiscibile*. Nell'uomo le passioni sono più *razionali* che animali; anzi quelle stesse che nei bruti portano tutto il segno della animalità inconscia, nell' uomo sono elevate per l'intelligenza a razionali, e raramente qualcuna resta in stato d'istinto cieco così che sarebbe proprio animale, e niente umana o di un soggetto razionale. L'amore e l'odio nel bruto, per esempio, sono istinti e nulla più: nell'uomo sono passioni, e traspare da essi l' intelligenza e la proprietà della natura umana, fosse anche corrotta. Il bruto ha l'istinto della specie, e qualche volta l'istinto di stare con altra specie, come avviene del cane rispetto all'uomo: ma l'uomo ha l' amicizia, per cui partecipa al gaudio e al dolore del suo simile, in virtù dell' amore che sente per lo stesso; senza che in questa affezione nulla ci sia dell'istinto animale. ma tutto manifesti qualche cosa di superiore e proprio spirituale. L'uomo piange o ride al pianto o al riso altrui: e nel pianto, nel riso e nell'amore, c'è tutt'altro che l'istinto o la passione animale; c' è l' apparizione dell'essere spirituale sotto i segni dell'essere animale: c'è l'intelligenza che informa il senso, e fa dell'istinto affetto, del sentimento passione razionale, dell'uomo animale l'uomo intelligente e libero che pone azioni umane, non meramente animalesche e inconscie.

Nella passione dell'uomo si manifestano insieme e l'istinto e la intelligenza, donde la sua forza, e d'altra parte il poter essere governata dalla ragione; e perocchè le passioni si collegano coll'istinto, ora una passione può nascere da più istinti, ora da un solo istinto hanno origine molte passioni. Nè a torto si è detto che, se l'istinto è la sensibilità in movimento, la passione sia movimento del pensiero occasionato dai movimenti dell'istinto (1). Secondo Cartesio le passioni principali si raccolgono in queste sei, cioè, dell'ammirazione, dell'amore, dell'odio, del desiderio, della gioja, e della tristezza; e tutte le altre sono contenute in queste, dalle quali derivano come secondarie, di guisa che anche una delle secondarie possa intanto derivare da più di una delle primarie; anzi qualche volta una passione derivata può esser fatta da passioni contrarie, come ad es. la *compassione*, nella quale c'è del dolore e dell'amore, la *venerazione* che risulta dall' ammirazione e dalla umiltà, il *disdegno* che è dall' amore di sè e dal disprezzo per gli altri, e simili; già notati dal Gratiolet siccome passioni miste o *eterogenee*, opposte alle *omogenee* che sarebbero il piacere, o il dolore, l'amore. o l' odio, la generosità, o l'avarizia, l'orgoglio, o la bassezza, la fierezza, o l'umiltà etc.

Alle passioni non sregolate dall'impero della animalità deve l'uomo spesso la virtù, come sarebbe la fedeltà nell'amicizia, il sacrificio de' beni e anche della vita all'amore degli uomini, o della patria, o de' parenti; nel che la passione sta sotto il freno della volontà, e però è razionale, e se la paura mette i piedi in fuga, la volontà e la ragione li trattengono; o se la collera arma il braccio per far male altrui, lo disarmano le facoltà superiori. e così la passione che sentirebbe dell'istinto e dell'animalità va frenata, corretta, e ridotta ad ubbidire alla parte superiore dell'uomo, sì che dal vizio si può venire alla virtù, e da passione riprovevole ad affetti e sentimenti e passioni degni della persona umana. Le passioni danno speciali at-

1) v. LAUGEL, *Les problèmes de l'Ame*, ch. IX. ed. cit.

teggiamenti ai nostri organi, al volto, anzi a tutto il corpo, e i movimenti fisici corrispondenti sono meccanici ed istintivi: ma col prevalere della ragione e della volontà sulle passioni e sul loro impeto, noi abbiamo argomento come l'anima governi il corpo, e come per ordine della congiunzione naturale delle forze fisiche e della forza psichica nel composto umano, tutto quello che è fisico è ordinato alla psiche, cioè il corpo è sottoposto allo spirito, siccome eziandio confessano i sostenitori del moderno monismo.

Qui mi fermo, o signori, perocchè tanto basta al nostro studio: solamente prima di venire alle conclusioni mi pare acconcio di raccogliere sotto una occhiata queste nostre facoltà (1), che io ripeto acciò le fermiate voi in vostra mente come in uno specchio, il quale così disporrei:

Facoltà superiori dell'anima umana.

Conoscitive	*Appetitive*
Sovrintelligenza	Aspirazione indefinita
Intelligenza	Volontà
Divinatoria	Desiderio.

Facoltà inferiori dell'anima umana.

Conoscitive	*Appetitive*
Senso del sovrannaturale	Instinto
Sensibilità	Appetito e avversione
Facoltà estetica	Sentimento.

E queste potete tenere come facoltà *primarie* superiori e inferiori: sottordinate troviamo altre facoltà che sa-

(1) Avverto qui che il Galluppi distingue le facoltà in *potenze attive*, e *potenze passive*; e sono queste sette, cioè, la *sensibilità* e *scienza* l'*imaginazione*, l'*analisi*, la *sintesi*, l'*appetito*, la *volontà* (*Psicol.* c. III. § 22).

rebbero *secondarie*; e sono, o signori, come secondarie conoscitive, la *riflessione*, l'*attenzione*, la *memoria*, il *richiamo delle idee;* come secondarie appetitive, la *coscienza morale*, e la *sinderesi*. La *riflessione* è facoltà di ripetere l'atto della intelligenza apprensivo del vero, e succede alla intuizione, che è quell' atto primitivo che afferra il suo obbietto ed è posto da questo, quando la riflessione come atto secondario considera il suo obbietto dentro la facoltà stessa conoscente ed è tutto subbiettivo. L'*attenzione* è come appendice della riflessione, ed è *spontanea* quando è posta dall'obbietto stesso senza nostra determinazione; o è *volontaria*, quando è posta per nostra volontà che la ferma sopra qualche obbietto. La *memoria* vien dopo della riflessione e della attenzione, perocchè senza di quest' ultima essa che è facoltà di ritenere idee, e di riconoscerle, non potrebbe darsi; ed è eziandio spontanea e volontaria; come spontanea e volontaria è l'altra facoltà che abbiamo detto del *richiamo delle idee*, e altri dice *riproduzione* o *associazione* di esse idee, la cui ragione secondo il Galluppi sta in questo, che « la percezione pas« sata ritorna tutta, allora che ne ritorna una parte; » e ciò per opera della memoria sia spontanea sia volontaria.

Gli antichi ponevano la memoria fra le facoltà sensitive dicendola « potenza sensitiva intèriore, la quale le specie delle cose sensibili dagli altri sensi interiori riceve e conserva... E in questa guisa la memoria non è delle cose presenti, perchè di loro è il senso esteriore; nè delle avvenire, ma solo è ragione delle passate. E ragione perchè niuno dice ricordarsi le cose che innanzi sè vede, o è per vedere: ma di quelle, che per adietro ha vedute o ha inteso ragionare (1). » Onde Aristotile avvisava che la memoria non era nè sensazione, nè concezione, ma una maniera di essere tra esse due, e una speciale abitudine; di guisa che essa appartien a quella stessa parte di anima, alla quale appartiene la fantasia, stantechè i suoi obbietti sono quelli stessi della fantasia, e quelli che si presentano

(1) v. Dolce, *Somma de' libri dell'Anima di Aristot.* L. II. c. IV.

sotto un'imagine (1). Disse altri che la memoria sia pertanto la parte passiva della fantasia o per lo meno abbia sede nella fantasia (2), nella quale la mente ritrova quello che interedentemente ha conosciuto.

Pel che il Locke chiamò la memoria *magazzino* di tutte le nostre idee, volendo significare che per essa « l'anima ha la facoltà di richiamare le sue antiche percezioni, e assicurarsi, che ella le ha avute altra volta »; avvalorando intanto la memoria coll'attenzione e colla ripetizione degli stessi atti; di modo che la memoria » sovente è attiva, perchè sovente ella s'adopera gagliardamente a disotterrare certe idee, che parevan sepolte; ma spesso ancora è meramente passiva, perchè le idee che non si avevano più presenti, o si risvegliano da sè medesime, o sono strappate a forza dalle nascoste loro sedi per la violenza di qualche passione (3). » Senza la memoria le percezioni sensitive sarebbero tosto perdute, e la sperienza ci mancherebbe, nè gran parte de' nostri giudizi sarebbero possibili, se noi non sapessimo distinguere il presente dal passato; sì che Aristotile negò la memoria agli animali che non avessero

(1) v. WADDINGTON, *La Psicologia di Aristot.* p. 80 Fir. 1856.

(2) « Osservate in che consista veramente il nostro ricordarsi. Altro esso non è che un atto dell'Anima, la quale cerca e trova nella fantasia le immagini altra volta da lei apprese, o formate, o scoperte, e quivi custodite. Se la fantasia non le ha mai ricevute, o se ne perduto le tracce, le specie, o le impressioni, l'anima non ha forza di ricordarsene. Per conseguente il ricordarsi può dirsi un Pensiero, un guardo dell' anima, che scuopre nell' emporio della fantasia, o che si mette a cercare nel vasto libro di essa, quelle idee, di cui ella ha bisogno, e che dianzi furono ivi impresse, ed in fine si risolve in un pensare ed in un'azione della mente o sia dell'intelletto nostro, che torna ad apprendere e considerare oggetti non nuovi, perchè altra volta da essa mente [illegible] considerati » v. MURATORI, *Della Forza della fantasia* [illegible] p. 31. Nap. 1752.

(3) v. LOCKE, *Saggio sull'Intendim. umano*, L. II [illegible] zia, 1801.

nozione del tempo, della successione e della durata (1); nè avremmo conscienza della identità della nostra esistenza. E colla memoria si accompagna il giudizio che dà la così detta *ricognizione*, senza cui la memoria è imperfetta, e sarebbe semplice *ritentiva*; del modo stesso come si rinnova colla stessa e per opera della fantasia la modificazione organica che ebbe luogo nel ricevere le impressioni o nel darsi le percezioni, che si ripetono e rinnovano per l'abito o per la volontà, secondo che la memoria sia spontanea o volontaria, della guisa medesima che la così detta riproduzione e associazione delle idee, ora spontanea, ora governata dalla volontà.

La scuola psicologica associazionista vede nella memoria un fatto più organico che spirituale (2); ma la psicologia spiritualista dà in essa tanta parte all'intelletto, tantochè pel Garnier « la reminiscenza e la riconoscenza compone ciò che si chiama memoria; » e le reminiscenze s'incatenano del modo stesso come si legano le percezioni, le quali se riguardano oggetti materiali e concreti sono facili, e pronte, ma fugaci; se al contrario fenomeni interiori e cose astratte, sono difficili e lenti, ma durevoli (3).

(1) « La mémorie implique la conception et la croyance d'une durée passée; car il est impossible de se souvenir d'une chose, si l'on ne croit en même temps qu' il s'est écoulé quelque intervalle entre le temps où cette chose est arrivée et le moment présent. Comment, d'ailleurs, aurions-nous pu sans mémoire acquérir la notion de la durée? ». Reid, *Essais sur le facult. de l'esprit humain*, t. II. Ess. III. Par. 1828.

(2) v. Spencer, *Principes de Psycholog.* t. I Quatr. Part. ch. VI. ed. cit. — Bain, *Le sens et l'Intelligence*, Deux. Part. ch. II, III.

(3) v. Garnier, *Traité des facultés de l'Ame*, t. II. p. 277, 278, ed. cit. Pel Bain « a ciascuna impressione, a ciascuna sensazione, a ciascun pensiero corrisponde, nell'ordine fisico, un gruppo o una serie di correnti nervose, e allora che due impressioni si producono nello stesso tempo, o si seguono da presso, le correnti nervose trovano qualche ponte, qualche comunicazione più o meno favorevole, secondo che la sostanza nervosa che la forma, è più o meno abbondante. Nelle cellule o corpuscoli ove le correnti si riscon-

Lo Stewart dice della così detta associazione delle idee che essa faccia *una parte essenziale di nostra natura*, e che è un fatto già notissimo a chi pur nulla s' intenda di studj psicologici. In certi luoghi i ricordi storici, o di amicizia, o d'altri affetti, trasferiscono la nostra mente a certo ordine d'idee che ci allontana da quelle che dovrebbero essere per noi più vicine, e ci mette in un altro mondo, che si rinnova per così dire nel nostro pensiero all'occasione di una idea, di una sensazione, di un sentimento. I campi dove fu Troja mettono innanzi alla fantasia del viaggiatore tutto il battagliare e le scene dell' Iliade Omerica; nel foro di Atene par di sentire la voce di Demostene che tuoni contro Filippo di Macedonia; nel Campo Vaccino di Roma pare di vedere agitarsi la moltitudine degli antichi Romani, che dispone delle sorti del mondo, e innanzi a Palazzo Vecchio, in Firenze, o a quello de' Dogi in Venezia, ricordi il turbolento e mercantesco vivere della fiorentina repubblica, o la severità e cupa politica di quella di San Marco. Da non pochi si è atteso a fermare le leggi dietro cui cammina questa associazione di idee: l' Hume ne assegnò tre, cioè, la *somiglianza*, la *contiguità di tempo e di luogo*, e la *relazione di causa e di affetto*; ma lo Stewart non si volle punto contentare di queste così poche ragioni che potesse avere il fatto della associazione delle idee, e credette non esserci relazione che non possa in un modo o di un altro farla da legge di richiamo, quantunque non avvertita, nè da' filosofi, nè dalla nostra attenzione.

Per l'associazione che si direbbe spontanea, le relazioni valgono per sè stesse, e sarebbero buone le relazioni di somiglianza e d' analogia, di contrarietà, di vicinanza di

[illegible] e si uniscono, si manifesta per effetto di questo riscontro una unione più forte o una resistenza minore, cioè che l'una linea [illegible] seguita in preferenza di altra nella quale la continuità non [illegible] punto prodotta. » v. *L'Esprit et le corps*, p. 121. Par. 1876. [illegible] la esistenza o la mancanza, o la forza, ovvero la debolezza [illegible] a memoria.

tempo o di luogo, di coincidenza accidentale de' suoni nelle parole: per l'altra che fa uopo dire riflessa vanno più le relazioni di causa e d'effetto, di mezzi e di fine, di principj e di conseguenza, e di tutto ciò che occupa la mente del filosofo (1). Onde, pel governo che la volontà esercita sopra esso richiamo delle idee, l'associazione si fa eziandio volontaria: ma a questo non si riduce se non quando noi abbiamo forza per l'attenzione di fermare il corso spontaneo delle nostre idee, e dar loro l'indirizzo di un'associazione o corso secondo che ci bisogna; nè questa forza di attenzione si sarà acquistata se per pratica lo sforzo della volontà non siasi reso abituale (2). E l'abito è l'intima ragione della associazione delle idee, perchè senza di essa non si dà memoria (3). La quale le scuole hanno distinto in *memoria di cose*, quando ritiene gli obbietti e non le parole, e in *memoria di parole* quando non ritiene gli obbietti, ma solamente le parole, cui non ricorda che cosa corrisponda.

Per facoltà appetitive secondarie possiamo poi notare la *conscienza morale*, e la *sinderesi*; perocchè la coscienza morale è la virtù di avvertire il buono o il reo dell'azione, nella quale avvertenza entra la *sinderesi*, o il giudizio, che approva o disapprova l'azione, ed è ben di-

(1) Così Pisone presso Cicerone, *De Finib.* L. V, nell' entrare ne' luoghi dell' antica Accademia, quantunque silenziosi: « Venit « enim mihi Platonem in mentem, quem accepimus primum hic di- « sputare solitum: cujus etiam illi propinqui hortuli non memo- « riam solum mihi adferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo « ponere. Hic Speusippus, hic Xenocrates, hic ejus auditor Polemo: « cujus ipsa illa sessio fuit, quam videmus. » I. 1. E lo s[illegible] Cicerone pur aggiungeva: « ego illa moveor exedra. Mod[illegible] « fuit Carneadi: quem videre videor — est enim nota im[illegible] « a sedeque ipsa tanta ingenii magnitudine orbata des[illegible] vocem puto. » II. 4.

(2) v. *Philosoph. de l'Esprit hnmain*, t. [illegible]

(3) v. DUGALD-STEWART, *Esquiss. de* [illegible] § 53-58. Paris 1829.

[illegible] da essa coscienza; siccome ognuno può provare mettendo attenzione a quanto passa dentro di noi nel principio e nel compimento dell'atto libero o morale, che è posto dalla nostra volontà. Non dimenticate intanto, o signori, che le nostre facoltà essenzialmente non sono altro che la stessa individuale attività intelligente e sensiente dell'anima umana: il Jouffroy diceva su questo proposito di farsi lunghi cataloghi di facoltà attribuite all'anima umana, che molte non sono che forme diverse di uno stesso fenomeno differentemente rappresentato: « alla superficie tutto è diverso, ma al di sotto tutto si ravvicina e si confonde (1). »

Siano intanto a conchiusione di questa non breve lezione questi canoni, che più brevi del consueto, così possono andar raccolti:

1.

I sistemi eccessivi o danno tutto al soggetto, o tutto all'oggetto con molto danno della scienza: così hanno fatto gli idealisti e i sensisti, riducendo ad una sola l'uomo che costa di due parti, senza l'una e l'altra delle quali non c'è punto quest'essere che si dice uomo. Ogni sistema filosofico secondo sua natura porta il catalogo proprio delle facoltà attribuite all'uomo.

Nell'esercizio delle facoltà ha sua parte anche l'organismo; ma non nel senso della scuola psicologica inglese, ovvero de' nuovi materialisti. Il meccanismo fisiologico non è l'attività psichica; la forza psichica informa le forze fisiche organiche, e dalle due concorrenze col predominio della prima [illegible] l'unità dell'individuo Uomo, e così l'unità [illegible] distinzione relativa delle sue facoltà.

(1) « Mo[illegible]

2.

Noi abbiamo distinte le facoltà in *conoscitive* e *appetitive*, con la seconda distinzione di *superiori* e *inferiori*, di *primarie* e *secondarie*. Prima delle facoltà conoscitive superiori è la *sovrintelligenza*, seconda la *intelligenza*, terza la *divitoria*; delle appetitive dello stesso ordine prima l'*aspirazione indefinita*, seconda la *volontà*, terza il *desiderio*. Le facoltà poi inferiori sono: le conoscitive, il *senso del sovrannaturale*, la *sensibilità*, la *facoltà estetica*: le appetitive, l' *istinto*, l' *appetito* e *avversione*, il *sentimento*.

3.

Poste queste come facoltà primarie siano superiori o inferiori; sarebbero facoltà secondarie conoscitive la *riflessione*, l' *attenzione*, la *memoria*, il *richiamo* o *associazione delle idee*; e facoltà secondarie appetitive, la *conscienza morale*, e la *sinderesi*. La riflessione succede all' intuizione; l' attenzione è spontanea e volontaria; e da questa dipende la memoria, sia di cose sia di parole, e l' associazione delle idee, connessa colla memoria.

4.

Le nostre facoltà così distinte sostanzialmente non sono che la stessa individuale attività intelligente e sensiente dell' anima umana, secondo i modi permanenti diversi della sua manifestazione esteriore.

Tra le forze cosmiche l' anima è la forza che per la coscienza, la sensibilità, la intelligenza, la volontà libera, e la sua personalità, fa un piccolo mondo a sè, e però l'uomo fra gli esseri organici viventi fa un regno a parte, che è stato detto *Regno umano*.

LEZIONE V.

Della conscienza. Del piacere e del dolore. Del sonno e de' sogni. Degli abiti.

La continuità del sentimento fondamentale è segno della continuità della coscienza e della continuità nell'anima del pensiero, poichè è impossibile darsi una intelligenza senza sapersi ed intendersi, cioè senza coscienza; sarebbe, al dire del Cousin, intelligenza senza intelligenza, il che importa contradizione radicale. Pertanto tutto ciò che passa in noi e piglia azione di fatto o fenomeno si distinguo in fatto o fenomeno di conscienza, ed in fatto o fenomeno di sensitività: il fatto di coscenza si dice pure fatto psichico o interiore e il fatto di sensitività si dice fatto corporeo od esteriore. Il quale fatto corporeo od esteriore appartiene ai nostri sensi, cioè alla vista, all'udito, al tatto al gusto, all'odorato; ma il fatto interiore appartiene alla conscienza, e comprende tutto ciò che passa dentro di noi, ed è sperimentato diversamente che i fatti esteriori, i quali portano la modificazione del piacere o del dolore fisico, ciò che manca ai fatti interiori, che sono i sentimenti, i giudizii, i raziocinii, le volizioni. Epperò i fatti esteriori non possono darsi senza le qualità, che sono proprie dei corpi, la prima delle quali è la estensione; mentre i fatti interiori non portano nessuna qualità fisica, non si vedono, non si ascoltano, non si toccano, non si gustano, non si odorano. I fatti esteriori hanno la loro unità nel sentimento fondamentale e nella identità del soggetto sensiente: i fatti interiori sono come fenomeni di una stessa attività, che si dice conscienza, esprimendosi con questa voce la natura del soggetto intelligente, che è una forza consa sè stessa: *vis sui ipsius conscia*. Alcuni psicologi guardata la coscienza come una facoltà speciale di altre, definendola la facoltà di avvertire tutto ciò in noi: altri non l'hanno voluta dist stessa, considerandola come la virtù

nostre facoltà di avvertire sè stessa negli atti, che loro appartengono, e questa conscienza si è distinta in spontanea e riflessa. Sia intanto facoltà distinta, sia una virtù essenziale e comune a tutte le nostre facoltà, quasi l'attività loro medesima che sè in sè rigira, come disse Dante, oramai convengono i moderni psicologi che la coscienza via in noi continua, e quindi accompagni tutti i fatti interiori, i quali senza la coscienza sarebbero per noi come non esistenti, sicchè essa fa parte integrante di tutte le rappresentazioni dell'anima, che, senza di essa, al dire del Kant, non sarebbero possibili, anzi sarebbero per così dire non rappresentazioni. La coscienza ha detto recentemente il Bouillier, non forma che un solo e stesso atto indivisibile con tutti i fatti psicologici senza eccezione. L'anima è sempre in tutti i momenti della sua esistenza, benchè diversamente, una forza consapevole di sè stessa: la forza ne è la essenza, la coscienza ne è la forma fondamentale. Essa coscienza, segue a dire lo stesso Bouillier, non è per così dire una parte dell'anima, bensì contiene tutti i suoi fenomeni e tutte le sue facoltà, le quali possono dirsi per contrario essere sue proprie modificazioni e trasformazioni. Onde la coscienza non è una parte del *me*, ma è il *me* tutto intero, ed è perciò che l'osservazione interiore va di là dai fenomeni e penetra sino alla nostra essenza medesima (1).

Qualche filosofo intanto ha creduto potersi dare in noi uno stato inconsciente, ciò che importerebbe darsi in noi fenomeni esteriori o interiori non avvertiti, e sarebbe a dire lo stesso che sensazioni non sentite, pensieri non pensati, il che è una manifesta contradizione. Vero è che anche il Kant disse darsi in noi rappresentazioni, di cui non abbiamo coscienza, e il Leibnizio avea pur detto darsi percezioni non percettibili. Ma bene intendendo il linguaggio del Kant e del Leibnizio, le rappresentazioni

(1) v. Bouillier, *De la conscience en Psychologie et en morale*, ch. V. VI. Par. 1872.

senza coscienza, e le percezioni non percettibili, non mancherebbero assolutamente di coscienza, solamente sarebbero in istato confuso, ovvero non distinto; non però fuori di ogni coscienza, siccome qualche moderno scrittore ha voluto credere. Qualunque siasi spontaneità nei fatti o fenomeni che avvengono in noi, essa va sempre accompagnata da una coscienza più o meno confusa; e quando si accenna ai fatti, che si dicono senza coscienza, si vogliono dire i fatti così detti istintivi e spontanei, in opposizione ai fatti riflessi e volontarii. Dippiù si è confusa la coscienza con l'attenzione, e si è conchiuso dal difetto di attenzione al difetto di coscienza, quando può darsi bene una gradazione nell'intensità della coscienza più o meno chiara, ma non potrà mai essa ridursi sino a zero, ciò che importerebbe la negazione della natura stessa dell' anima, che è forza consapevole di sè stessa. Secondo le ultime conclusioni della scienza psicologica l'esistenza, la vita, la coscienza nell' uomo sono simultanee; e però la natura dell'io è di sapere sè stesso, di penetrare sè medesimo, e così aver coscienza di qualunque atto o modificazione o azione o passione, che siano sue.

Intanto qualche filosofo ha creduto che non avendo noi sempre coscienza di certi fatti avvenuti dentro di noi, ciò voglia dire che la coscienza non sia continua, e che possiamo noi non avvertire qualche cosa che avvenga in noi: altri ha detto che degli atti di lunga durata c'è sempre coscienza, ma di quelli di breve durata e massimamente dei primi atti della vita sensitiva, può non esserci coscienza. Ma, se la coscienza non è che la consapevolezza che l' io ha di sè medesimo non sappiamo intendere come ci possa essere quest'io che non sappia sè stesso; il che varrebbe essere e non essere io umano; ciò che importa contraddizione (1).

(1) « En fait, nul acte d'intelligence n'est dépourvu de [illegible] ce. En principe, il est impossible qu'il en soit autrement [illegible] ce qu'une intelligence qui connaîtrait sans savoir qu'el[illegible] une intelligence sans conscience est une intelligence [illegible]

Di Giovanni, *Filosofia Prima*, v. III.

Ne valga il volere escludere dalla coscienza gli atti di brevissima durata: poichè questo starebbe bene nelle cose materiali, in cui ha luogo l'estensione; ma in una forza semplice come l'io, che per la sua attività ha virtù di ripiegarsi sopra sè medesima e compenetrarsi, tanto vale un atto di lunga durata, quanto quello brevissimo. Questa distinzione, o signori, è venuta dal confondere l'atténzione colla coscienza: l'attenzione, è vero, è maggiore quanto più duri l'atto dell' attendere o il termine di esso atto; ma la coscienza si trova con ogni atto anche istantaneo, perocchè è l'io medesimo che ha consapevolezza di sè stesso. Senza questa continuità di coscienza noi non sapremmo della continuità dell'io, cioè che noi siamo stati sempre noi, e che la personalità nostra sia durata identica sempre a sè stessa. È per questo che taluni filosofi han posto il principio dell'essere nostro personale nell'affermaziene dell'io, la quale affermazione sembra precedere quella del non-io, e non già seguirla per la opposizione che si sente, come vorrebbero alcuni dei sensisti. Noi non crediamo che l'io si affermi trovando l'opposizione del non io, e ch'egli si ponga in questa opposizione; come nemmanco tenghiamo per vero che l'io sia quello che ponga il non io, quasi sua creazione o finzione, secondo la dottrina del Fichte. La coscienza, ch'è nell'affermazione che fa di sè stesso l'io nostro, vien su dalla stessa attività dell'anima nostra, ed è per questo che l'anima non è anima umana e persona morale se non per la coscienza. Molte forze esistono dotate d'attività, di semplicità e d'identità; ma esse non sono anime umane, perchè non s'intendono, nè hanno coscienza di sè stesse. Col mancare della coscienza, nella quale l'anima afferma sè stessa, ovvero afferma di sentire qualcosa di fuori, verrebbe meno l'attività di essa anima, e venendo meno l'attività, mancherebbe la sostanzialità dell'anima, cioè mancherebbe l'anima istessa: l'inerzia assoluta

tradiction radicale, une hypothèse, une chimère » *oph. de Kant*, avant-prop. VII, Paris 1857.

e l'assoluta passività, che sarebbe il ricevere delle impressioni, ma non avvertirle per mancanza di coscienza, farebbe cessare la natura di nostr' anima; mancherebbe il sentimento e la nostra identità, con che si può dire mancherebbe anch'esso il nostro io. La coscienza può essere più o men viva secondo l' attenzione o il fermarci sopra ciò che avvenga in noi, ma non potrà mai compiutamente mancare (1), senza non mancare il soggetto stesso cosciente.

Ma altrimenti si debba dire rispetto alla perennità del pensiero. Non mancano pur filosofi che sostengano che l'anima non sempre pensi; portando per argomento quello stesso di coloro che negano la continua coscienza, cioè, che nel sonno noi non sappiamo di pensare, sì che l'anima vive senza pensiero; ovvero l'altro argomento che noi non sempre sappiamo quel che da noi si sia pensato qualche tempo avanti (2). Ma non avvertono questi che negano la perennità del pensiero che così vengon pure a negare la natura dell'anima umana, la quale essendo una forza pensante, ovvero un'attività intelligente, sarebbe in contraddizione all' essere suo se per qualche tempo non pensasse; sarebbe da una parte attività intelligente; dall' altra per quel tempo che le mancasse il pensiero sarebbe attività non intelligente (3). Onde è necessità che l' anima

(1) L'Herbart credette che nello stato di equilibrio fra loro le varie rappresentazioni non lascerebbero traccia nella coscienza, il quale soltanto avverte lo stato preponderante dell'una sulle altre e non la indifferenza. Ma, se la coscienza per lo stesso Herbart sta nell'essere appunto *la totalità delle rappresentazioni in un tempo dato*, ammettendo ch'essa può mancare, si debba far mancare essa totalità, e allora non ci sarebbe coscienza, perchè mancherebbe la rappresentazione: il qual caso esce dalla questione se date le rappresentazioni e gli atti interiori, possano questi non essere avvertiti dalla coscienza.

(2) v. Locke, *Saggio sull'intend. umano*. L. II. c. LXIX.

(3) Il Locke fa sul proposito questa domanda, che racchiude il suo argomento contro la continuità del pensiero nell'anima: « Ma

sempre pensi, com'è necessità che ad ogni pensiero speciale sottostii il pensiero dell'essere, se l'anima non può pensare qualche cosa e non pensarla nel tempo stesso, con aperta contraddizione. Si avverta intanto che questa non è la dottrina di Cartesio che il pensiero sia l'essenza stessa dell'anima: poichè il pensiero è un atto, e se l'anima avesse per essenza un atto, non avrebbe avuto cominciamento, ma anzi sarebbe stata un essere eterno. Il pensiero non è l'essenza dell'anima umana, ma l'atto di lei come forza intelligente: atto contenuto nella sua essenza implicitamente, ma non mai esplicitamente e determinato. Così solamente è accettabile la sentenza del Damiron, che, non volendo il pensiero come attributo essenziale dell'anima, lo considera come conseguenza d'altri attributi che presuppone logicamente. Secondo il Damiron dovrebbesi prima porre l'attività, l'unità e l'identità di nostr'anima, e poi il pensiero, la coscienza, il sentimento, che solamente in virtù dei primi hanno possibilità a darsi (3). Il che è verissimo: e ricordatevi, o giovani, quel che altra volta vi dissi, cioè che l'anima umana con le sue facoltà è tutta nell'essere un'attività intelligente, di cui sono come modi permanenti le diverse facoltà, delle quali ha continua conscienza, tanto da essersi potuto dire che esse sono modificazioni diverse della conscienza (1).

perchè deve egli esser più necessario all'anima di pensar sempre, che non è al corpo d'essere sempre in moto? Perciocchè io pongo per principio, che la percezione delle idee sia all'anima ciò che è il moto al corpo» (*Saggio sull'intel. um.* L. II. c.) E in questo si vede il sensista, che reputa non esserci moto nel corpo, quando vede mancare il moto esteriore; come reputa non esserci pensiero nell'anima, quando per difetto di attenzione non ne resta memoria. Il Leibnizio per l'opposto diceva: « je crois que nous ne sommes jamais sans penseés, et aussi jamais sans sensations » v. *Nouveaux Essais* etc. L. II. ch. I. t. 1. p. 131.

(1) v. *Cours de Philosoph.* T. I, p. 57. Brux-1834.

(2) Boullier, *De la conscience en psychol. et en morale*, ch. VII.

La scuola inglese contemporanea vuol porre la conscienza anch' essa come un fenomeno, siccome tutti gli altri fatti siano esteriori, siano interiori; non avvedendo si che se la conscienza, e così l'io nostro, siano un fenomeno, nessun soggetto resti per la totalità de' fenomeni, onde dicono esser costituito lo spirito, l'individuo, l'essere umano. E dicendosi positivisti negano il fatto della esistenza di una forza che si sente da sè stessa costantemente, tanto che lo stesso negarla è un affermarla: chè la negazione della realtà, permanenza e consapevolezza della conscienza per tutti gli atti e le modificazioni del nostro essere morale e spirituale, involge la negazione dell' io, la cui negazione è nel tempo medesimo la sua affermazione: l'io che nega sè stesso si afferma, e il dirsi fenomeno importa sapere che sotto a quello che si dice fenomeno sta la realtà, e sotto a quello che passa sta quello che resta permanente.

Senza la conscienza noi non potremmo distinguere le affezioni o di piacere o di dolore che accompagnano i sentimenti, le modificazioni, gli stati diversi del nostro essere; e con ragione è stato avvertito che l' intensità della sensazione o del pensiero, ovvero di un fatto psicologico, è proporzionata alla intensità della conscienza (1); siccome nessuno saprà mai persuadersi che nel piacere e nel dolore si trovi appunto l'Inconsciente, secondo l'Hartmann, senza la conscienza, quale è stata sempre intesa da essa stessa la conscienza umana.

Fra i più recenti scrittori che si sieno occupati della natura del piacere e del dolore va senza dubbio il Dumont; e nel suo bel libro sul proposito, riferendo una sua teoria delle cause del riso esposta nel 1862, e fondata sulla dottrina dell' Hamilton che il fatto del piacere e del dolore (due fenomeni precipui della sensibilità, che definiva la capacità di provar piacere e dolore) dipendano cioè « il piacere dall'aumento, e il dolore da una diminuzione d'energia », spiega più largamente il carattere essenziale del pia-

(1) v. Boullier, op. cit. ch. V.

cere e del dolore, in conformità egli dice « agli ultimi risultati degli studi fisiologici e psicologici »; fermando « esservi piacere ogni volta che l'insieme delle forze costituenti l'io si trova aumentata, senza che questo accrescimento sia abbastanza considerabile per produrre un moto di dissociazione di queste forze stesse: vi ha dolore, invece, quando questa quantità di forze sia scemata (1). » Nella quale teoria il Dumont, ha il torto di respingere al modo de' positivisti la terminologia spiritualista dell'Hamilton, che « riguardava nell'io una sostanza individua, identica, dotata di facoltà, che racchiude in potenza tutti i fenomeni di cui può aver conscienza, e non già « solo l' insieme dei fenomeni attuali » secondo che vuole la psicologia positivista contemporanea; ma ha bene risposto alle obbiezioni che il Mill faceva all'Hamilton e alle conseguenze opposte che risulterebbero pur dalla dottrina del Mill, stabilendo che l'aumento produttore del piacere non giunga al moto di dissociazione, se invece di piacere non si voglia dolore. Con che si esclude che il piacere possa crescere in proporzione dell'aumento, potendo l'aumento progressivo invece essere causa di dolore. Onde il Dumont nè manco accetta interamente la dottrina del Bain che « collega il piacere ad un accrescimento, ed il dolore ad una diminuzione di qualcuna delle funzioni vitali e di tutte queste funzioni », per la ragione che « l'aumento delle funzioni deve produrre dispendio e diminuzione di forze... e Bain parrebbe mettere il piacere là dove trovansi, secondo noi, piuttosto la stanchezza o il dolore (2). » Quando sotto la ec-

(1) v. Dumont, *Il piacere ed il dolore, teoria scientifica della sensibilità*, P. I. cap. III. Mil. 18[illegible].

(2) v. Dumont, op. cit. p. 82. E Dumont nè manco fa buona allo Spencer la teoria che il dolore negativo venga dalla *inazione*, e il positivo dalla *attività eccessiva*; stantechè, avverte, questa dot- Spencer riunisce « sotto lo stesso nome di dolore de' nente contrarii la negazione di attività e l'eccesso di sai difficile lo ammettere che de' fenomeni diametral- ti possano svegliare nella conscienza un solo e unico » v. *Il piacere e il dolore* etc. P. II. c. 1. p. 113.

citazione che diciamo piacevole, non si rinnova continuamente la energia delle forze che sono in esercizio, bensì si consuma; « il piacere cessa e comincia il dolore sotto la forma della stanchezza. » E però pel Dumont il piacere e il dolore sono fatti relativi tanto fisiologicamente quanto moralmente, siccome fu già avvertito dal Pascal; e crede potersi dire che essi non siano « fenomeni reali al pari delle sensazioni, delle nozioni, delle percezioni e de' concetti; ma sono piuttosto, per parlar propriamente, il passaggio d'un fenomeno all'altro. Corrispondono al cambiamento, e non allo stato; non sono, come credono molti fisiologi, delle sensazioni di una specie particolare, si producono solo all'occasione delle sensazioni in certi casi determinati. Essi ne sono l'accompagnamento, l' eco; anzi, la medesima sensazione può a sua volta produrre piacere o dolore secondo le circostanze (1). » Dalla quale relatività, cagionata da augumento o da diminuzione nella intensità della sensazione, ciò che può bene essere ammesso, riguardando sia il piacere, sia il dolore, come fatti concomitanti della sensazione, ovvero come modificazione della modificazione stessa che diciamo sensazione, non sappiamo intanto come il Dumont potè conchiudere « ad una indifferenza ed assenza di sentimento, in tutti i casi in cui le sensazioni rimangono nel medesimo stato senza aumento come senza diminuzione (2). » Chè una intensità relativa non potrà mai mancare nel fatto della sensazione, e questa intensità porta con se l'affezione o piacevole o dolorosa secondo l'armonia o il contrasto delle impressioni o delle eccitazioni, e secondo le modificazioni del sentimento stesso fondamentale della nostra esistenza, della quale c'è in noi continua conscienza. Il che può eziandio dirsi de' piaceri e dolori morali, i qnali nella loro diversa gradazione solamente potrebbero mancare col mancare della coscienza, della intelligenza, della volontà, della fantasia, del desi-

(1) v. DUMONT, op. cit. P. I. ch. V. p. 97. ed. cit.
(2) v. DUMONT, op. cit. p. 118.

derio, e de' loro atti, il cui vario intreccio costituisce la nostra vita morale.

Se non che, della natura del piacere e del dolore fu detto che difficile cosa sia dare una compiuta definizione, e meglio che dirittamente giova raccoglierla dal notare la loro indole, le loro cause, e i loro effetti (1). Il piacere e il dolore sono fatti psichici che si connettono strettamente con fatti fisici; e però si sono sempre distinti in piaceri e dolori *fisici*, e piaceri e dolori *morali*; e il Verri che pur distinse le sensazioni in fisiche e morali (2), facendo accompagnare la sensazione sia dal piacere, sia dal dolore, notò che « tutte le nostre sensazioni piacevoli o dolorose dipendono da tre soli principii: *azione* immediata sugli organi, *speranza* e *timore*. Il primo principio cagiona tutte le sensazioni fisiche; gli altri due le sensazioni morali (3). » Onde pel nostro filosofo lombardo « se potesse darsi un uomo incapace di temere, o di sperare, questi non potrebbe avere che soli piaceri e dolori fisici »: e posto il piacere morale sia nella speranza, sia nel timore, fu condotto a dire che il piacere morale è sempre preceduto da un dolore; stante che la speranza suppone mancanza sentita di un bene; e una cosa che manca al nostro benessere è sentire un di-

(1) v. VERRI, *Discorso sull'indole del piacere e dolore*, Introd. Op. Filos. t. I. Londra 1801 — BOUILLIER, *Du plaisir et de la douleur*. ch. III. Paris 1865.

(2) « Tutte le nostre sensazioni si dividono in due classi. e le chiamerò sensazioni *fisiche*, e sensazioni *morali*. Chiamo sensazione fisica quella, l'origine di cui si vede cagionata da una immediata azione sulla nostra macchina. Chiamo sensazione *morale* ogni altra, in cui questa immediata azione non si vede. » Così il Dumont fa notare che « Kant e Guglielmo Hamilton distinguevano i piaceri e i dolori de' sensi, i piaceri e i dolori della intelligenza, e infine i piaceri e i dolori delle facoltà di desiderio e di volontà: ciò riesce a dire che il piacere può accompagnare, indifferentemente, l'esercizio de' sensi, dell'intelligenza o della volontà. » v. *Il piacere e il dolore* etc. P. II. c. I. p. 113.

(3) v. VERRI; *Disc.* cit. p. 37.

fetto alla nostra felicità; è una sensazione spiacevole e dolorosa: » e però « il piacere morale non è altro che una rapida cessazione di dolore; ed è tanto maggiore, quanto lo fu il dolore, e più rapido l'annientamento di esso (1) »; il qual dolore è appunto dal timore di mali futuri o possibili, e si fa maggiore quanto maggiore la forza degli affetti e della fantasia sulla ragione; col prevalere della quale va scemando il dolore morale, siccome maggior forza eziandio l' animo acquista anche contro il dolore o il piacere fisico. Il qual dolore morale pel Verri non è altro che la cessazione rapida del dolore fisico, e questo « un sentimento cagionato dalla lacerazione delle parti sensibili (§§ VII) »: colla quale sentenza il filosofo italiano preveniva certe teorie contemporanee sul proposito, non senza intanto avvertire che nel fatto del piacere e del dolore, o fisico o morale, molto resterà sempre oscuro alla scienza umana, atteso che « la cagione delle sensazioni nostre è talmente oscura, che l'ingegno dispera di rintrarciarla giammai (§§ V). » Nella distinzione che oggi si fa tra fatti intellettuali, volitivi, sensitivi, e affettivi, non poco studio si è applicato a questi ultimi, che comprendono appunto il piacere e il dolore, fatti più fugitivi che tutti gli altri, e che possono esser fermati alla nostra attenzione non per la sola conscienza, ma sovratutto per la memoria, siccome essi non stanno mai isolati, bensì sono stati detti fenomeni cocomitanti di ciascuna delle nostre energie; tanto che dal grado di perfezione di queste energie dipende la misura del piacere, e dal grado d'imperfezione quella del dolore (2). Pienezza

(1) v. Verri, *Disc.* cit. §§ III, IV.

(2) v. Bouillier, *Du plaisir et de la doleur*, ch. III. E così sul proposito il Dumont: « La diminuzione di energia, donde risulta il dolore si produce in noi in una maniera positiva o negativa: positiva, quando essa risulta da un aumento di dispendio o di attività; negativa quando essa consiste in una soppressione di eccitazione, di riparazione o di reazione vitale. Noi abbiamo in conseguenza a riportare, dapprincipio, tutti i dolori a due grandi classi. 1. Quelle che si legano ad un troppo grande dispendio di for-

[illegible] dell'atto della energia porta l'affezione che di[illegible] piacere, tanto fisico, quanto morale; difetto, o im[illegible], o contrasto, in esso atto, porta il dolore, del[illegible] dell'altra natura: e si sentono maggiori o minori [illegible] stato di coscienza, per le condizioni della fantasia, [illegible] uso della memoria, in che noi ci troviamo; nè pare [illegible] dir meglio che disse Aristotile definendo il pia[illegible] il compimento dell'atto, il quale esce dalla stessa at[illegible], al che l'impedimento di esso sarebbe pel contrario [illegible], o contrasto tra la energia e il suo atto o il suo compimento (1). Da ciò la mescolanza continua di piaceri e di dolori, senza bisogno di sostenere che l'uno sia positivo e l'altro negativo (2), o che il piacere non sia se non la fuga del dolore: ove l'uno comincia finisce l'altro,

ze. 2. Quelle che dipendono dal non riceverne abbastanza. Noi suddivideremo in seguito ciascuna di queste classi in un certo numero di specie. Applicheremo dopo ai piaceri gli stessi principii di classificazione; li divideremo in piaceri negativi e piaceri positivi, secondo che essi risultino da una diminuzione di dispendio e d'un aumento di eccitazione. » v. *Il piacere e il dolore.* etc. P. II. c. 1. p. 146. ed. cit.

(1) v. ARISTOT. *Ethicor. ad Nicom.* L. I. X.

(2) Contro il Verri e molti altri, e contro i pessimisti de' nostri tempi, come lo Schopenhauer e l' Hartmann, il Bouillier sostiene che il piacere sia positivo, e il dolore negativo; e che il fatto primitivo di nostra natura non sia punto il dolore, bensì il piacere. La conscienza del dolore suppone quella del piacere, tanto fisicamente, quanto moralmente. « Ce que nous sentons d' abord, ce n'est pas un besoin, mais un plaisir qui accompagne notre activité spontanée et la dirige en tel ou tel sens. Ainsi, avant la faim et la soif, qui sont une sofference, il y a l'imitation de l' appétit qui est un plaisir. L' appétit est le désir des aliments excité par le plaisir; la faim en est le besoin excité par la doleur. Ainsi encore, dans le désir de connaître qui èvaille la curiosité et met en jeu l'activité intellectuelle, il y a une incitation agréable précédant la doleur des recherches vaines, la douleur d'une ignorance dont on ne peut triompher... Il faut donc donner au plaisir le pas sur la douleur. » BOULLIER, *Du plaisir et de la douleur*, p. 102. ed. cit.

e se qualche volta l'essenza dell'uno è cagione dell'altro, tutti e due sono fatti psicologici, correlativi, o fisici o morali che siano, i quali hanno insieme e del positivo e del negativo, attesa la loro natura opposta, e il vincolo che internamente li collega nello stesso soggetto (1). Nessuno ignora esserci de' piaceri che contengono dolori, e dolori che si risolvono in piaceri, e che se si piange per dolore, si piange eziandio per piacere; e che ad es. con piacere si assiste a una tragedia, come con piacere ad una commedia; e così quanto più si ha il sentimento del piacere, tanto più si ha quello del dolore, e viceversa. Il fatto della pietà e della compassione contiene nel dolore il piacere e in chi le prova, e nella persona che ne è l'obbietto; nè bisogna poi dire come spessissimo il dolore fisico sia causa di piacere morale, o il piacere fisico cagione di dolore morale, pel contrasto tra la natura fisica e la psichica del nostro essere, tra la soddisfazione de' sensi e la conscienza morale. Nè noi sentiamo piacere o dolore solamente per la pienezza e armonia o il difetto e contrasto dell'energia nell'atto del nostro essere; ma la pienezza medesima o il difetto nell'energia o nell' essere altrui, è anche causa per noi di piacere o di dolore; sì che noi piangiamo e ridiamo al pianto e al riso de' nostri simili per quella affezione speciale che si dice *simpatia*, e consiste nel sentire per altri il piacere e il dolore stesso che da loro è sentito. I piaceri e i dolori nascono da infinite cause e interiori ed esteriori, e tanto fisiche, quanto morali; nè noi sapremmo dire se si dia o no nell'uomo, ovvero nella nostra vita sensitiva, affettiva, e intellettiva, uno stato di vera indifferenza, cioè tale che escluda assolutamente così il piacere, come il dolore; stantechè questo stato stesso d'indifferenza da noi avvertito sarebbe anch'esso ora stato di piacere, ora stato di dolore, secondo *il diverso giudizio* della nostra mente, o l'attività e passività della nostra sensibilità. Dal quale stato soggettivo pur dipende che ora sono

(1) v. PLATON. *Phaedo*, III.

maggiori i piaceri che vengono dalla soddisfazione dell'istinto di quelli che sono dati dall' attività della volontà, ovvero al contrario; e ora più i piaceri della intelligenza di quelli del senso, o viceversa. Che se spesso nella vita il dolore è compagno della virtù, e il piacere del vizio, il dolore che accompagna la virtù è generatore del piacere solamente degno dell'uomo perchè intellettivo e morale; quando il piacere del vizio degrada l'uomo sino al bruto e a poco andare lo conturba profondamente, mentre il primo lo innalza e purifica e lo fa sentir degno di un mondo migliore, al quale lo spinge il desiderio continuo della felicità e l'aspirazione a un ideale che presente oltre la imperfezione e il turbine di quanto lo circonda e delle passioni che lo agitano incessantemente come debole canna al vento. E dall'aspirazione a questo ideale vengono su i piaceri della bellezza, o naturale o artificiale, e così il dispiacere del brutto, o dell'assenza del bello; ai quali piaceri della bellezza danno materia sensata la luce, i suoni, l'atteggiamento nobile e delicato della persona umana al riso, in cui il Poeta potè scorgere tutte le dolcezze ineffabili del paradiso. E per vero il dire dell'azione de' muscoli e de' movimenti della faccia nel riso appartiene alla fisiologia, ma non può la psicologia non notare che la più conveniente e delicata espressione esteriore del piacere morale sia appunto il riso, non il riso cagionato dal solletico e dal contatto che fa muovere i muscoli relativi, o dall'eccitamento del diaframma; ma quello che ha sua ragione in un sentimento dell'animo, ed esprime la piena contentezza di questo, massime nell'amore, nella simpatia, nella gioja, e fin nell' adempimento eziandio di una virtuosa azione. Il riso in generale come fenomeno psichico fisiologico, si è fatto avvenire o da una fallita aspettazione, o dal contrasto di due fatti, o dalla mancanza di fine nella cosa che ci muove a ridere, o dal mostrarsi diversamente quello che già si credeva di un modo, e si trova nella impressione che ne riceviamo tutt' altro, sì che « ne risulta, dice il Dumont, una specie di cozzo intellettuale, la cui traduzione è il ri-

so (1). » Il quale resulta pertanto da due giudizii opposti e anche contraddittorii, come aspettando di trovar la bellezza in qualche oggetto, vi scorgiamo il brutto, o invece del serio il suo opposto, o invece del grande il piccolo, e simili. Si è distinto poi il ridere dal sórridere, per la ragione, secondo il Dumont, che « il sorridere costituisce una espressione comune di tutti i sentimenti di piacere, e in nessun modo dipende da' movimenti del diaframma; il ridere invece si combina col sorridere soltanto all'occasione d'un sentimento particolare, il sentimento del risibile (2). Il che vuol dire che nel sorriso abbiamo più un fatto psichico, che fisico, e nel riso spesso c'è il fatto fisico, come nel riso patologico, anzi che il psichico, senza il quale intanto non sarebbe quel che è nell'uomo, cioè manifestazione della sua natura psicofisica.

Fisiologi e psicologi fanno poi questione intorno alla espressione ne' lineamenti, nel colore del viso, nè movimenti muscolari, e nell'atteggiamento della persona, data o dal piacere o dal dolore; e, per dire de' più recenti, se ne sono occupati con molto studio, il Gratiolet, il Lemoine, e il Dumont francesi, come il Darwin, lo Spencer e il Bain inglesi, e fra nostri specialmente il Mantegazza. Ora si è tutto riferito all'istinto, ora alla educazione e all'imitazione, ora alla eredità, e all'abito, o alla costituzione del sistema nervoso; e ci pare aver ragione il Dumont che le espressioni delle *emozioni* appunto vuol riferite e al sistema nervoso e all'abito, avendo così nel fatto la sua parte e l'istinto e l'educazione o imitazione, cioè tanto la natura fisica quanto la psichica onde l'uomo è fatto: chè certi movimenti, e certe abitudini sono di origine invo-

(1) v. DUMONT, op. cit. p. 213 « Un uomo è in procinto di saltar una fossa, lo vediamo slanciarsi; sotto l'influenza della associazione delle idee, l'imaginativa ce lo dimostra di già approdato all'altra sponda, ma se in realtà nell'istesso momento lo vediamo cadere nel fango, le due concezioni urtandosi nel nostro intelletto, ci fanno scoppiare dal ridere » v. DUMONT, op. cit. p. 245.

(2) v. DUMONT, op. cit. p. 255.

lontaria, altri hanno origine volontaria, come ad es. l'alzare le mani giunte o il cadere ginocchioni supplicando, e l'uso di alcuni gesti che accompagnano la parola, ovvero valgono di parola restando muti.

Ma prima di notare qualcosa rispetto agli abiti, è da dire del sonno e de' sogni relativamente alla conscienza, che è il principale argomento di questa lezione. Quanto adunque al sonno, si sa che il sonno è un fatto periodico dipendente dal bisogno di riposo, pel quale l' organismo ripiglia le sue forze, già indebolite o venute meno per la fatica, ovvero per la stessa azione e passione continuata nelle relazioni della nostra vita col mondo esteriore o con l'ambiente che ci circonda: onde è che durante il sonno la circolazione del sangue va più lenta, la respirazione e la digestione sono meno attive, il movimento muscolare è cessato, e i sensi tacciono, mentre la vita vegetativa pel contrario piglia il soprappiù, e così resulta infine il rinvigorimento della vita animale. Quando il sonno fa gravi la testa e le palpebre, è segno, nello stato ordinario, che già e le forze fisiche e le intellettuali sono stanche del loro esercizio: e se la volontà può contrastare per qualche tempo al bisogno fisiologico, finalmente ne è vinta, e noi cadiamo in uno stato che tanto si distingue da quello che diciamo di veglia. Nella quale la forza psichica predomina sulla fisica, quando nel sonno avviene può dirsi il contrario, e all'attività della nostra facoltà propria della veglia e sopratutto della volontà, precede una tale passività del nostro essere, che per certuni si è negata nel sonno anche la coscienza e il pensiero, senza cui non è quella che è la forza che noi diciamo anima e spirito. Da quel che avviene nel cervello e nel sistema nervoso durante il sonno per la congestione *passiva*, e lo scemamento di attività ne' nervi (1), non facilmente si deve conchiudere all' assopimento quasi estinsione della con-

(1) v. ALFR. MAURY, *Le sommeil et les rèves*, ch. II. p. 27. Paris 1865.

scienza e della intelligenza; ma non v' ha dubbio che e nell'una e nell' altra succede uno stato o modo di essere ben differente dallo stato e dal modo di essere che sperimentiamo nello stato di veglia. Nel sonno poi si dà l'altro fatto interiore che si dice *sogno*; e i sogni, è stato detto, esercitano una grande influenza nella vita, e tra le forze determinatrici dalle quali dipende lo sviluppo della storia dell'uomo, essi occupano un posto importante (1). Gli antichi difatti credevano i sogni avere origine dagli Dei, sì che spesso da un sogno prendevano norma alla vita loro.

Se non che i sogni si presentano alla scienza tuttavia come un mistero psicologico, e l'ombre che lo avvolgono nascono specialmente dal non poter noi studiare i sogni, se non quando non più sogniamo, cioè nello stato di veglia, tanto opposto a quello di sonno. Tuttavia possiamo ben dire che ne'sogni ha molta parte il fatto della associazione delle idee, quantunque altrimenti che nello stato di veglia pur regolato dalla detta associazione, ma sotto l'indirizzo della volontà e del giudizio. Senza l'associazione delle idee e le leggi che la Psicologia ha trovato di questa associazione, i sogni certamente non potrebbero darsi; ma l'associazione si trova insieme ad altri fenomeni, e da un insieme di cause non tutte note, originano i sogni colla loro ricchissima varietà. Onde è che bisogna premettere a questa quistione intorno alla origine e natura dei sogni, la risoluzione dell' altra questione, se l'anima durante il sonno pensi o no: poichè la negazione del pensiero nel tempo del sonno farebbe irresolubile la quistione. Al contrario concedendo nel sonno durare nell' anima il pensiero, sono già possibili i sogni, de' quali appunto noi non possiamo negare di avere coscienza.

Pertanto è indubitato che ne' sogni ci sia una certa forma di coscienza, benchè diversa dalla coscienza nello stato di veglia; è indubitato che ci sia memoria, perchè altrimenti non potrebbero comporsi le tante e diverse immagini che compariscono ne' sogni; ed è indubitabile che

(1) v. MURATORI, *Della forza della Fantasia umana*, c. V.

distinguendo noi sostanzialmente lo stato di veglia dallo stato di sogno, debba mancare ne' sogni l'esercizio di qualche facoltà che sovratutto ha luogo nello stato di veglia, così come, se già i sogni non entrano nella nostra direzione e responsabilità, è pur certo che in questo stato non è in esercizio la facoltà principalissima dell'attività nostra personale, cioè la volontà direttrice ed arbitra della veglia. Ma queste sole considerazioni non bastano a spiegare il fatto de' sogni; e però da certi stati della veglia noi possiamo solamente argomentare come siano possibili i sogni colla loro strana natura, ovvero con certo ordine, secondo fu notato dal Muratori (1).

Noi abbiamo sempre coscienza di noi stessi, ma non sempre dura in noi l'attenzione a tutti gli stati del nostro essere, sì che ora la coscienza è più, ora è meno, ed ora c'è attenzione, ora no, a quello che avviene in noi stessi, sia per cause interiori, sia per cause esteriori. Nello stato che immediatamente procede il sonno va venendo meno in noi l'attenzione alle cose estetiori, sì che perciò l'attivitá dell'io è anche minore nella stessa coscienza; tanto che il vero stato di sonno opposto in tutto alla veglia, è stato di passività, così esteriore, come interiore. La quale passività non è dominata nelle affezioni che la toccano dalla energia della nostra volontà, di maniera che le immagini che tra loro si associano non hanno indirizzo attivo, nè ordine, e si combinano per una passiva associazione, che trascura i legami di luogo, di tempo, di causalità, lasciando solo quelli di analogia o somiglianza. Onde la semplice somiglianza mette insieme immagini che nello stato di veglia non sarebbero state richiamate l'una dopo l'altra. Per la passività in cui ci troviamo nel sonno la memoria semplicemente passiva mette innanzi come tanti frammenti di nostra cognizione, raccolti insieme e combinati con immagini a loro estranee o ravvivate spessissimo per la sola analogia di suono, o di luogo, o di tempo: le quali immagini o frammenti di precedenti co-

(1) v. *Della forza della Fantasia*, cap. VI.

gnizioni sono suscitati o dagli ultimi momenti della veglia che andarono sfuggendo alla nostra attenzione, sicchè non possiamo persuaderci come sia avvenuto in noi il tale o il tale altro sogno; ovvero nascono da quelle affezioni interiori o esteriori, che avvengono nel nostro fisico durante il sonno. Lo scroscio dell'acqua p. es. che giunga a noi nella passività del sonno, può suscitare nella nostra fantasia, ch'è la sola facoltà che predomina ne' sogni, l'immagine di una grande tempesta, e per associazione d'idee la tempesta ci trasferisce alla perdita famosa nella storia di qualche naviglio, il naviglio perduto ad altre navi anch'esse perdute, a' grandi capitani, e questi a' regni, allo stato, e a' popoli a cui appartennero, e la reminiscenza de' popoli alle città capitali, alle loro piazze, a' monumenti, a' grandi artisti, la vita di qualcuno de' quali potrebbe essere soggetto di tutto un sogno, di modo che l'occasione di uno scroscio d'acqua giunto al nostro orecchio, avrà potuto farci trovare nel sogno, in Atene, in Siracusa, in Roma, in Cartagine, innanzi a' due colossi del Quirinale, o del San Marco di Venezia, ovvero del Duomo di Pisa; e così di casi somiglianti. La stranezza adunque delle immagini de' sogni è dovuta alla passività in cui noi ci troviamo, ed alla diversità delle affezioni interiori o esteriori che possono in noi darsi; e fisiologicamente va attribuita al conflitto degli organi cerebrali diversamente indolenziti; sì che quanto più c'è di stupore, più è vago e fugace il sogno, e quanto più certi organi sono stati scossi nel sogno, tanto più il sogno lascia pel contrario delle tracce nello spirito. E l'essere più o meno restati nella memoria taluni casi del sogno, non tutto esso sogno, si è riferito pertanto al fatto che un organo cerebrale in stupore si sia cominciato a svegliare per una eccitazione passeggera, e indi sia ritornato nello stato precedente, risvegliandosi nuovamente, e ritornando altra volta all'indolenza di prima (1). Pel che,

(1) v. MAURY, *Le sommeil et les rêves*, p. 36. ed cit.

il processo logico manca di ordine nel sogno perchè manca l'attività dell'io, e più che la intelligenza e la ragione, sono deste, durante la passività, la memoria e la fantasia.

Una domanda molto importante che si fa sul proposito, è come avvenga che pur le immagini del sogno vengano tenute per vere ed effettive, sicchè innanzi ad esse noi sentiamo terrore e gioia, come se fossero cose vere.

La ragione per cui ritenghiamo come vere le immagini ne' sogni, dipende dal mancare il giudizio, e solamente essere in esercizio la fantasia e la memoria: la quale ci rappresenta impressioni ed immagini, che pel difetto del giudizio noi non le riguardiamo come passate, bensì stanno come presenti, quasi allora la prima volta fossero da noi appercepite. Di più la fantasia che non è raffrenata dalla ragione, veste le immagini di tali colori che non sembrano diversi da quelli dello stato di veglia, e però tutta quella serie d'immagini onde si combina il sogno, è ritenuta come realtà, e porta in noi le diverse affezioni di piacere e di dolore, di speranze e di terrori, come appunto avviene nello stato di veglia. Nè il solo difetto di giudizio ci fa credere reali le immagini sognate, ma si aggiunge a dar maggior valore di realtà a' sogni la loro materia, quando ricorrono ne' sogni le immagini che ci sono più frequenti nello stato di veglia, a seconda degli studi, delle occupazioni della vita e di quanto è da noi più frequentemente praticato (1). Da ciò avviene che qualche volta continuandosi nel sogno le occupazioni mentali dello stato di veglia, si risolvono de' problemi o si fanno delle scoverte, alle quali si è attesi nella veglia (2).

Della quale continuazione nel sogno di ciò di che ci occupiamo nella veglia, noi abbiamo più coscienza che di

(1) v. MURATORI, *Della forza della Fantasia umana*, c. XIII, XIV, XV.

(2) Si sa che Voltaire compose nel sonno un canto della *Enriade*, e Tartini la sua famosa sonata del *diavolo*, e il Burdach fece una scoverta fisiologica. v. MAURY, *Le sommeil et les rêves*, p. 37.

altri fatti sognati. Ed è avvenuto che, sognando, si continui una composizione poetica, e componendo de' versi, questi ci sien potuti precisamente ripetere nello stato di veglia.

Altra quistione sul proposito, è come mai sognando spesso noi riconosciamo di sognare. E a rispondere a questo quesito, basta il dire che nello stato di mera passività noi non potremmo fare questo giudizio, per cui sappiamo sognando che il sogno è sogno, e nello stesso tempo lo distinguiamo dalla veglia. Per tutta questa operazione intellettiva fa di bisogno del giudizio, e siccome quando noi giudichiamo siamo in un esercizio attivo per la nostra intelligenza, quindi non è più la passività che ci domina in questo stato, ma si è svegliata l'attività che già predomina, e va facendo cedere quello stato per cui era avvenuto il sogno. Quando noi giudichiamo de' nostri sogni, siamo vicinissimi allo stato di veglia, e quel giudizio avviene tra veglia e sonno, tra il cedere della passività del sonno ed il ricominciare dell'attività della veglia.

Nè sonniloqui poi e nè sonnambuli si veggono talvolta delle operazioni, e si odono de' ragionamenti così ordinati, come se fossero retti da una attenzione deliberata. È ben conosciuta la relazione che fu pubblicata da Domenico Pino nel 1770, di un celebre sonniloquo e sonnambulo nello stesso tempo, il quale dormendo si metteva in relazione con individui che gli parlavano, e rispondeva loro, operando quello stesso ch' era solito operare con tutta diligenza nello stato di veglia. Intanto se de' sogni noi ci ricordiamo dopo svegliati, i sonniloqui ed i sonnambuli non ricordano affatto dopo essere stati svegliati quello che hanno fatto e detto durante il sonno. Ora perchè questa differenza tra il semplice sogno, e questo stato del sonniloquio che sembra più regolare, e tanto vicino allo stato di veglia, mentre l'immobilità e il silenzio di chi semplicemente dorme sembrano tanto lontani dallo stato di chi veglia? La risposta più comune data a questo curioso fenomeno, è che tutto quanto è operato dal sonniloquo o dal sonnambulo, avviene per un fatto

meccanico, e colla stessa passività per la quale avvengono i sogni, sicchè il sonniloquio ed il sonnambulismo non sono altro che il sogno stesso accompagnato da movimenti, ma sempre meccanici, e non mai regolati dalla volontà, siccome avviene nella veglia.

I sensi funzionano passivamente, e non deve parerci cosa molto difficile che ad occhi chiusi si possan fare delle cose per cui si richiede la vista: sappiamo bene che i ciechi camminano ed anche lavorano senza la facoltà della vista. Che se nel sonnambulo spesso l'occhio è anche aperto, esso intanto non vede oltre a quello nel quale è occupato; e ciò avviene appunto per la passività in cui si trova l'organo, del modo stesso come qualche volta nello stato di veglia, ma in piena distrazione delle nostre facoltà, può anche passare qualche cosa innanzi a' nostri occhi, e noi non avvertirla; quantunque in certi casi, rimossa la lucerna, il sunnambulo si sia messo a cercarla e a riaccenderla. L'essere il sonno de' sonniloqui o de' sonnamboli profondissimo, mostra che tutto questo fenomeno debba riferirsi a un meccanismo passivo, prodotto dallo stato particolare degli individui nei quali esso fenomeno si manifesta. E però non vediamo uel sonnambulo operarsi cosa diversa di quella che ha abito di operare nello stato di veglia; nè se il sonniloquo qualche volta risponde alle domande che gli son fatte, la sua risposta è di altro argomento di quello del quale discorre nella passività del suo sogno. Se la domanda va fuori argomento, esso non risponde, quasi la parola non giungesse al suo orecchio; e ciò perchè a rispondere alla aliena interrogazione sarebbe bisogno di una attività nella mente, della quale esso manca.

Il sonnambulismo è fenomeno che ripete meccanicamente le abitudini stesse della veglia, e va riferito a una sovreccitazione parziale del cervello e del sistema nervoso, senza che sia uopo distinguerlo essenzialmente dal fenomeno stesso de' sogni, quando l'attenzione si continua sopra certe operazioni: e si può ben dire un sogno in azione, siccome l'ha detto il Maury, nel quale l'uomo

opera meccanicamente e automaticamente, di guisa che rispetto alla memoria esso lascia assai meno tracce del semplice sogno; e molte osservazioni hanno sempre confermato che delle operazioni fatte dai sonnambuli non resta loro memoria, così come anche i sogni accompagnati da movimenti muscolari e da loquacità non sono quasi mai ricordati nella veglia (1). Il che va meglio spiegato io credo collo stato massimo di passività nel fatto meccanico del sonnambulismo e del sonniloquio; e però col massimo difetto di attenzione e delle condizioni perchè resti in noi memoria di un fatto o interiore o esteriore; anzichè in senso contrario, col credere la memoria manchi per eccesso di attività, ed esaurimento e stanchezza di forza cerebrale e mentale, quanto ne abbisogna e ne consuma il sonnambulo per esagerazione di eccitazione che porta la stasi nel movimento, dal quale si potrebbe avere la memoria (2). Conseguenza questa che pur dovrebbe darsi nello studio profondo di qualche cosa, della quale anzi perchè tutti attesi ad essa abbiamo lungamente la più ferma memoria. E quanto poi si dice del sonnambulismo naturale si trova pur convenire al sonnambulismo artificiale o al magnatismo e mesmerismo, nel quale avvengono i fenomeni stessi naturali della isteria, della acatalepsia e dell' ipnotismo, e simili; e questo sonnambulismo artificiale trova appunto il Maury potersi e ottenere e spiegare così come si ottiene e si spiega il sonno, il sogno, la catalessia, e le allucinazioni ed altri stati patologici naturali (3).

(1) « La curiose sonnambule qu' ont fait connaitre MM. les docteurs Mesnet et Archambault, bienque distinguant fort bien dans l'obscurité, cessait de ponvoir écrire, dés qu' on plaçait devont son papier un objet qui arrêtait la trasmission des rayons lumineux » v. MAURY, Op. cit. p. 183.

(2) « Le somnambule, dice il Maury, oublie son acte, précisément pourque l'intensité de l'action mentale a été portée à ses dernières limites; l'esprit s'est épuisé dans ce commerce avec lui même ». v. Op. cit. p. 203.

(3) « Chez le somnambule artificiel, de même que chez le rêveur, les idées, qui se présentant spontanément à l'esprit avec

[illegible] delle allucinazioni si sono scritti importanti libri (1), a' quali rimandiamo per uno studio sul proposito; e aggiungiamo solamente intorno ai piaceri, che è stato bene avvertito che l'attività istintiva nell'uomo ha de' piaceri, che differiscono da quelli dell'attività intelligente volontaria: di guisa che i psicologi antichi li distinguevano col nome di piaceri *del corpo*, e *piaceri dell'anima*, e i moderni, come il Bouillier, in piaceri prevenienti, primitivi, indeliberati, e piaceri riflessi, deliberati, ulteriori (2). Onde i piaceri dell'istinto, o dell'attività istintiva, sono, dice il Bouillier *prevenienti*, per ragione che prevengono e precedono l'esercizio dell'attività intellettuale e volontaria: e i piaceri dell'attività abituale partecipano sì degli uni, e sì degli altri, attesa la natura degli abiti e l'attività mista che in essi è spiegata. Sappiamo che l'abito è opera dell'uomo, e significa appunto quella maniera di operare, o disposizione costante a fare di un modo o di un altro, sia moralmente, sia fisicamente, acquistata per ripetizione frequente degli stessi atti; sì che tra il poter fare e il fare non ci sia più bisogno di sforzo, o di motivo, o di contrasto, e si opera come per istinto, o senza riflessione, e spesso con tanta debole coscienza ed attenzione, che sembra di certi abiti non avere coscienza, e manifestarsi meccanicamente. Ma questa siffatta maniera che si fa qualità dell'anima o del corpo, ha avuta sua ragion d'essere nella volontà; e però abbiamo degli abiti che si dicono *virtù*, e degli altri che si dicono *vizii*; e alcuni lodevoli, altri biasimevoli, e tali che a noi sono

[illegible] estrême vivacité, son le résultat des préoccupations dont il avoit été agité durant la veille et qui ont laissé dans le cerveau un reste d'ébranlement. C'est aussi ce qui se passe quelquefois pour le somnambulisme naturel » v. MAURY, *Le sommeil et les rêves*, ch. XII. p. 317, 346, ed cit.

(1) vedi il bel libro del Brierre de Boismont *Les Hallucinations* [illegible]

[illegible]ER, *De plaisir et de la douleur*, ch. XII. ed cit.

imputabili (1). I quali abiti che vengon su dall'esercizio delle facoltà, non sono pertanto solamente morali, bensì e intellettuali e fisici; e molto si è detto della efficacia dell'abito sopra le nostre facoltà di qualsiasi natura. I sensi nostri, e così il nostro giudizio, sono perfezionati dall'abito, e la memoria e l'associazione delle idee devono non poco della loro virtù all'abito, tanto che vediamo bene come ad es. la memoria di parole si renda più forte per l'abito, e al contrario indebolisca col difetto di esercizio; e tanto più viva e fresca sta una imagine nella nostra fantasia quanto più noi la ripetiamo a noi stessi, sino all'esaltamento di non crederla più una imagine, ma persona reale e viva. Il che all'opposto non avviene pel senso, verso il quale l'abito riesce spesso al contrario, cioè lo attutisce, invece d'ingagliardirlo, tanto che, notò il Maine de Biran, la facoltà percettiva aumenta nell'uomo in ragione dell'indebolimento prodotto nella sensazione dall'abito, di guisa che la confusione primitiva ad es. del tatto e della vista o dell'udito, per l'abito mantenuto dall'attenzione, riesce ad avere una distinzione che non ha senza l'esercizio di detti sensi, ma quanto alla sensazione in sè stessa, stando lungamente esposti allo stesso grado di temperatura, di luce, o affetti per lungo tempo dallo stesso odore, dallo stesso sapore, e colpiti dallo stesso suono, benchè la causa di fuori sia sempre uguale, la sensazione per noi sempre più s'indebolisce, sino a non più avvertire la impressione (2). Il che ci deve far distinguere sostanzialmente la sensazione dalla percezione, stante l'abito essere di nocumento alla vivacità della prima, e giovare molto alla seconda; sì che le abitudini *passive*, secondo il Maine de Biran, indeboliscono, ma le *attive* acuiscono e perfezio-

(1) Il Rosmini considera gli abiti rispetto all'essenza dell'anima, e rispetto alle sue potenze: nel primo rispetto divengono una certa qualità, nel secondo piuttosto un certo esercizio.

(2) v. MAINE DE BIRAN, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, ch. I, II. Paris. an. XI.

sano le nostre facoltà di volere, d'intendere, di giudicare, di operare.

Alcuni psicologi trovano poi degli abiti inerenti ed essenziali alla natura umana; e la scuola *associazionista* è di questo avviso (1). Ma il Rosmini fa derivare o nascere gli abiti anche dagli atti accidentali, per la ragione che, quantunque un atto sia transeunte « tuttavia anche cessando, lascia nel principio un resto di attualità; onde il principio più attuato si fa più pronto, perciò è più energico a rispondere ad un nuovo eccitamento che egli riceva dal termine, che s'immuta per la seconda volta nel modo stesso in cui si è immutato la prima, quando suscitò la prima volta l'atto accidentale. Secondo questa legge apparisce, come la frequenza degli atti quanto è maggiore debba produrre un abito maggiore, benchè l'abito incominci pure col primo atto accidentale (2) ».

Co' migliori psicologi e con Aristotile noi conchiudiamo adunque quanto agli abiti, che essi non si trovano nelle cose inanimate, bensì nelle animate; sì che l'abito quantunque si dica fisico, o del corpo, va riferito sempre all'anima, per la quale il corpo è animato, e il soggetto è animale, e l'uomo specialmente è uomo. Il sistema nervoso o l'organismo ha la sua parte nella formazione degli abiti, ma siccome gli abiti appartengono all'esercizio delle facoltà, e queste sono del soggetto psichico, non del composto fisico, non ostante la parte organica e se si voglia meccanica che entra negli abiti, quanto al loro principio debbano sempre essere riferiti all'anima, donde il loro carattere morale, del quale specialmente si occupa la Psicologia, che non va confusa colla fisiologia.

In ultimo, o signori, io ho a dirvi che noi conchiudendo la Psicologia siamo per uscire del tutto dalla Scienza dell'essere: e vi ricordo che questa parte che già lasciamo era contenuta potenzialmente nella prima, la cui for-

(1) v. Bain, *Le sens et l'Intelligence*, deux. part. ch. IX. ed cit.
(2) Rosmini, *Psicologia*. P. II. L. I. cap. XVII.

nata fu il *Necessario creò il contingente*. Gli estremi della reale formola si trovarono accordati nella dialettica dei reali, che per opposizione finalmente vengono ad armonia, e rappresentano nel Cosmos l'unità delle Idee divine e la Mente creatrice ed ordinatrice di tutte le cose. La Sintesi dei reali è la rappresentazione della sintesi ideale, e però l'Ontologia nostra ha sua ragione nella Noologia divina, come il Mondo creato è appunto la copia del Mondo increato: la sintesi poi scientifica è ripetizione della sintesi oggettiva; sì che la sintesi ideale divina pone fuori di sè la sintesi reale creata, e questa si rappresenta nella sintesi soggettiva del pensiero e della scienza, di modo che l'idea esemplata nel reale ritorna altra volta in idea, ma con la differenza che l'idea da cui procede il reale è divina, quando l'idea che procede da questo reale è umana. Il reale sta tra due ideali, uno divino che lo precede, altro umano che lo segue, per la ragione che l'ordine delle idee procede secondo l'ordine delle cose, ginata la sentenza spesso ripetuta del Vico. È essere, o signori, che porta il conoscere, che è tale quale la natura del primo; tanto che non ci sarà mai verità nella sintesi subbiettiva se non sia rappresentazione della sintesi obbiettiva; onde l'equazione, non ontologica ma logica, dell'essere e del conoscere, della scienza e dei reali.

Adunque o signori, dalla seconda parte della Scienza dell'essere che vi ha dato la natura speciale di *Dio*, del mondo, dell'*anima umana*, siamo per entrare, lasciando la scienza dell'essere, nella *scienza del conoscere*, ovvero nella Noologia; e, quantunque brevissimamente, ci occuperemo secondo il metodo usato sovratutto del *problema* e della formola della Noologia. Non ci scorderemo, o giovani carissimi, che noi abbiamo per mani non più che i principii della Filosofia Prima.

Siano pertanto sopra quel che si è detto i seguenti canoni:

1.

Si distinguono in noi fatti interiori, e fatti esteriori; cioè fatti di conscienza, e fatti di sensibilità. Questi sono accompagnati dalle qualità e condizioni fisiche, quelli appartenendo alla conscienza sono fuori di esse condizioni, anzi si oppongono per loro natura ai fatti fisici. La conscienza poi è la facoltà che accompagna tutte le altre facoltà, sì che la conscienza è continua perchè è propria della natura dell'anima umana, forza consciente e intelligente; ed essa è di tutti gli atti nostri interiori siano di breve, siano di lunga durata; nè debba essere scambiata coll' attenzione e colla memoria. La coscienza si trova con ogni atto anche istantaneo, perocchè, come si è detto è l'io medesimo, che è consapevole di sè stesso: senza questa continuità di coscienza noi non sapremmo della continuità del nostro io, cioè che noi siamo stati sempre noi e che la personalità nostra sia durata identica sempre a sè stessa. Per questa ragione si è posto da taluni il principio dell'essere nostro personale nell'affermazione dell'io, che varrebbe la coscienza di noi stessi; tantochè col difetto dell'io per qualche tempo, anche breve, non ci sarebbe più identità nostra personale. Onde è che l'anima non è anima umana, nè persona morale se non per la coscienza. Molte forze esistono dotate di attività, di semplicità, di identità, ma esse non sono anime umane, perchè non s'intendono nè hanno coscienza di sè stesse.

2.

Rispetto poi alla perennità del pensiero, non mancano filosofi che hanno creduto l'anima non sempre pensare cioè il pensiero non esser continuo, ma poter soffrire dell'interruzioni, come ad esempio nel sonno o in altri momenti della esistenza, quando non sappiamo di aver pensato cosa alcuna; si reputa non esserci stato pensiero nell' anima quando di attenzione non è rimasta memoria, che

cadi sotto la nostra osservazione. Il Locke non attese alla natura essenziale dell'anima, di essere una forza pensante o una attività intelligente; la quale verrebbe in contradizione dello essere suo stesso, se per qualche tempo non pensasse: sarebbe per una parte attività intelligente, dall'altra per quel tempo, che le mancasse il pensiero, sarebbe attività non intelligente: il che è contradittorio. Il pensiero, che si dica non essere l'essenza dell'anima umana, come insegnò Cartesio, è pur contenuto nella sua essenza implicitamente, come attività a pensare o forza d'intendere.

3.

Così secondo il Damiron in ragione metafisica prima vengono l'attività, l'unità e l'identità della nostra anima, e poi il pensiero, la coscienza, il sentimento; e solamente in virtù della natura di essa anima hanno possibilità a darsi. Ma l'antecedenza metafisica non è senza la conseguenza che costituisce la nostra personalità, la quale non sarebbe affatto senza pensiero, coscienza, sentimento e volontà, in cui si comprendono tutti gli atti del nostro io. E ripetiamo, perchè l'anima umana con tutte le sue facoltà che sono le diverse guise permanenti abituali, nelle quali si spiega la sua attività intelligente, è tutta in quest'attività intelligente cosciente e volente; e gli obbietti secondo cui si attuano le potenze psichiche, non fanno che determinar queste in facoltà superiori ed inferiori, ma sempre proprie dello stesso soggetto, che vive, sente e si muove e rigira secondo il Poeta.

4.

Alcuni filosofi hanno creduto poter escludere dalla coscienza gli atti per lo meno di brevissima durata; ma è facile a comprendere che nel fatto della coscienza non si fa questione della quantità, ciò che conviene alle cose materiali: epperò se l'anima non è mai per sua natura senza

la coscienza, qualunque sia la durata di ciò che passa in noi, è necessità che sia avvertito; ed escludere gli atti di brevissima durata varrebbe il concedere, che ci possano essere dei momenti in cui non ci sia in noi conscienza. L'attenzione, è vero, è maggiore quanto più duri l'atto dell'attendere; e così per la maggiore o minore attenzione noi abbisiamo più o meno memoria dei fatti interiori ed esteriori.

5.

L'Herbart credette che nello stato di equilibrio fra loro le nostre rappresentazioni non lasciarebbero traccie nella coscienza, che solo avverte lo stato preponderante dell'una sulle altre, e non l'indifferenza. Ma se la coscienza per lo stesso Herbart sta nell'essere appunto *la totalità delle rappresentazioni in un tempo dato*, ammettendo che essa possa mancare si debbe far mancare questa totalità; e allora non ci sarebbe coscienza, chè mancherebbe la rappresentazione, e durante questa mancanza non ci sarebbe più l'io, nè l'unità del soggetto pensante, volente, consciente.

6.

La conscienza non è fenomenica secondo insegna la scuola psicologica positivista, ma è permanente quanto l'io; e per essa noi distinguiamo le affezioni di piacere o di dolore, che accompagnano i sentimenti, e gli stati diversi del nostro essere. L'Inconsciente dell'Hartmann è in contraddizione a sè stesso, perchè il credersi inconsciente è avere conscienza di sè stesso.

7.

Le affezioni piacevoli o dolorose, qualunque sia la loro origine e natura, sono connaturali in modo all'essere sensiente, che difficilmente possa essere ammesso lo stato d'indifferenza, ovvero che si possano dare senza un cotale esercizio dell'attività sensiente, in proporzione alla quale si

la maggiore o minore piacere, e anzi il piacere si può mutare in dolore, siccome questo si può confondere col primo. Noi abbiamo delle affezioni nelle quali col piacere è misto il dolore, e col dolore per contrario il piacere; nè concediamo punto che la somma de' dolori avanzi per sua natura quella de' piaceri, ovvero che il dolore sia positivo e il piacere negativo; quando i moderni psicologi hanno notato all'opposto che piacere e dolore sono fatti correlativi, ma noi non sappiamo del dolore se non pel piacere, il quale è in noi col sentimento stesso dell'esistenza.

8.

Nella espressione pe' movimenti del piacere e del dolore la molta parte il sistema nervoso, l'abito, la imitazione, e che essa espressione è fatta tanto dalla natura fisica, quanto dalla psichica, onde resulta l'uomo in unità di soggetto. Gli abiti poi taluni per la poca o nessuna attenzione che portano, si possono dire involontarii, e si distinguono col nome di abiti del corpo, tali altri assolutamente sono volontarii e si dicono abiti dell'animo, ai quali appartengono le virtù e i vizi, e tutti gli atti, anche abituali, de' quali noi siamo responsabili.

9.

Quanto al fatto del sonno e de' sogni non è spiegabile nè manco senza la parte organica e la parte delle facoltà, che o tacciono o hanno predominio sulle altre nello stato opposto alla veglia, il quale appunto diciamo sonno, e col quale si accompagnano i sogni; cioè questi fatti interiori predominati dalla fantasia e dalla sregolata associazione delle idee nella passività della ragione o del giudizio, e della volontà. Non mancano ne' sogni la conscienza e la memoria, siccome ci avvisa la esperienza; benchè non sempre sieno nello stesso grado, anzi siano appunto più deboli quando si crede dovrebbero essere più valide, siccome nel

NOOLOGIA E LOGOLOGIA

o

SCIENZA DEL CONOSCERE

LEZIONE I.

DEL PROBLEMA NOOLOGICO E LOGOLOGICO.

Dopo la scienza dell' essere viene la scienza del conoscere, o la *Noologia*, che riguarda appunto il fatto della mente o della intelligenza, che diciamo *conoscenza*, riferito al soggetto, di che si è occupata la *Psicologia*, come parte della scienza dell' essere, che ha per materia l' essere che sente, intende e vuole, o la *psiche*, la quale è la parte più nobile del soggetto uomo. Queste due ultime parti del nostro Corso elementare saranno, o giovani, molto più brevi delle precedenti, nelle quali già si sono trattate tante questioni e della scienza dell' essere, e della scienza del conoscere e dell' operare, cioè e della *noologia* e della *etica*.

E però primamente ci viene innanzi, o signori, così come è venuto nella Logica e nella Ontologia, il problema noologico, il quale ben si riscontra nell' ordine suo col logico e con l' ontologico [illegible] logico non è [illegible] *possiamo noi conoscere* [illegible] blema logico già risolut[illegible] *ere, ovvero ci sono più* [illegible] *e legano insieme?* seco[illegible] ma sarebbe or[illegible]

DI GIOVANNI,

NOOLOGIA E LOGOLOGIA

o

SCIENZA DEL CONOSCERE

LEZIONE I.

Del problema noologico e logologico.

Dopo la scienza dell' essere viene la scienza del conoscere, o la *Noologia*, che riguarda appunto il fatto della mente o della intelligenza, che diciamo *conoscenza*, riferito al soggetto, di che si è occupata la *Psicologia*, come parte della scienza dell' essere, che ha per materia l' essere che sente, intende e vuole, o la *psiche*, la quale è la parte più nobile del soggetto uomo. Queste due ultime parti del nostro Corso elementare saranno, o giovani, molto più brevi delle precedenti, nelle quali già si sono trattate molte questioni e della scienza dell' essere, e della scienza del conoscere e dell' operare, cioè e della *noologia* e della *etica*.

E però primamente ci viene innanzi, o signori, così come è venuto nella Logica e nella Ontologia, il problema *noologico*, il quale ben si riscontra nell' ordine suo col logico e con l' ontologico, il problema noologico non è *possiamo noi conoscere qualche cosa?* come si disse pel problema logico già risoluto; ovvero l' altro *c' è un solo essere, ovvero ci sono più esseri; e se ci sono più esseri, come si legano insieme?* secondo si pose il problema ontologico: ma sarebbe ora questo: *come la mente conoscente passa*

dallo stato di pensiero in potenza a pensiero in atto, dallo stato d' intuizione a riflessione, dalla cognizione iniziale alla compiuta? I sensisti, o signori, si danno poca cura di questo problema. Giovanni Locke invero disse da una parte che l' anima non abbia per obbietto di sua cognizione che le sue idee, sì che il conoscere non sia altro che l' apprendere o la convenienza e connessione, o l' incompatibilità e opposizione scambievole delle idee; dall' altra che queste idee non siano se non tutto ciò che lo spirito apprende in sè stesso, ma di fuori è *qualità* o *potenza* obbiettiva atta a produrre la determinata sensazione che in noi è *idea;* sola materia che fa la cognizione umana. La quale è nel Locke di tre sorta, cioè *immediata*, *dimostrativa*, e *sensitiva*. e quest' ultima non ha per obbietto se non le cose nell' atto che fanno impressione sui sensi. Onde, pel Locke la nostra cognizione benchè sia di idee, non è intanto priva di realtà: « le nostre idee semplici che non possono esser create da noi stessi, sono effetti necessarii » delle cose, che operando sopra i nostri sensi v' imprimono le sensazioni, per cui abbiamo impressioni reali » e costanti delle cose che sono fuori di noi. » Dippiù, « la nostra cognizione adunque è certa quando noi apprendiamo chiaramente la corrispondenza o l' opposizione di alcune delle nostre idee; ed è certa insieme » e reale quando siamo sicuri che le nostre idee rispondono alla realità delle cose (1). » Il che è più che provato nel fatto delle idee semplici, donde poi vengono le composte, rispondenti pure alla realtà di fuori, quando esse sono veramente composte di *qualità* semplici, che sono potenze vere in natura. Il Locke, o signori, sensista, pare che a stento possa sfuggire l' idealismo; quantunque il suo sistema si creda essere la fonte del moderno sensismo, e tale forse fu nell' intendimento dell' autore: ma l' inglese filosofo vide bene l' importanza del problema, e tutto il suo libro non si affatica che alla soluzione del problema noologico, non leggermente trattato dal Descartes e dal

(1) V. *Saggio filosofico sull' umano intell.* L. IV, c. I-IV.

Mallebranche, i quali il Locke volle a suo modo correggere. Fra i sensisti il Tracy, per la soverchia semplicità cercata nella questione della scienza, riguardò il problema noologico assai leggermente, riputandosi pago di aver posto che pensare è sentire, e che tutte le nostre facoltà non siano che la sensibilità stessa diversamente considerata. Alla domanda: come le nostre facoltà conoscitive si pongano in atto? il Tracy rispondeva a sè stesso che il sentimento di qualche cosa che resista a una azione che noi vogliamo, ci prova invincibilmente la realtà d'un'altra esistenza, che non sia la nostra stessa virtù sensiente: « la volontà e l'azione sentita riunite; ecco il legame tra il nostro me e gli altri esseri (1). » Questa risposta, o signori, si tiene ai soli esseri materiali; e pare che il Tracy non intenda portare il problema noologico di là della sensazione. La quale intanto nell'uomo, che non è essere solamente animale, non può scompagnarsi da qualche altra cosa cui non dà risposta la semplicità della risoluzione data al problema noologico dalla scuola sensista, conchiudendo infin dei conti che la sensazione trasformata spieghi tutto. Il Kant all'opposto, dopo il Leibnizio che fece rigoroso esame dell'opera e della dottrina del Locke ne' suoi Nuovi saggi sull'indimento umano, prese in tanta importanza il problema noologico da scrivere il famoso libro della Critica della ragion pura, e lasciare così l'addentellato ai Principii fondamentali della scienza della conoscenza del Fichte, e all'Idealismo transcendentale dello Schelling. Il tedesco caposcuola non fu soddisfatto per nulla dai sistemi che non andavano di là della parte empirica della conoscenza, e s'avvide ch'era d'uopo entrare più addentro perchè fosse trovata la soluzione del problema noologico e del logico nello stesso tempo, anzi eziandio dell'ontologico e del morale. Chè ogni problema invero che riguardi l'uomo, è anello e capo insieme e termine di una catena di problemi che non si possono l'un dall'altro disgiun-

(1) L'Ideologie, Part. I, [illegible] VIII, [illegible] 1826.

gere: ed è per questo, o signori, che il problema logico ci porta al noologico e all'ontologico, e questo al morale, come il morale ai due antecedenti. Ricordate, o giovani, quanto si disse a proposito del problema logico e poi dell'ontologico, e non vi parrà strana questa sentenza.

Il Kant adunque si spinse oltre della esperienza de' sensi, e della facoltà di sentire, e trovò che nella cognizione nostra c'entri una parte formale che viene da noi stessi, e una parte materiale che dà la esperienza e può ben dirsi empirica, come la prima si dice pura. Se non che, la *materia* della cognizione è nulla senza la *forma;* e quando noi affermiamo certe cognizioni di Dio, del mondo, dell'anima nostra stessa, queste affermazioni son poste da noi medesimi che diamo forma al fenomeno, sì che l'obbietto per noi non è che dentro di noi stessi; è un *noumeno*, e, rispetto al suo essere fuori di noi, è una incognita.

Pertanto, il Kant risolveva così il problema noologico da idealista e da scettico; e partito dal voler trovare le ragioni delle affermazioni dommatiche della scuola scozzese, riuscì all'opposto a rovesciare ogni ferma scienza. Nella quale opera continuò più arditamente il Fichte, dando per risoluzione del problema noologico la non esistenza dell'obbietto, e il trovato che sia l'*Io* che ponga il *non-io*, il subbietto che si crei l'obbietto. L'attività indipendente, dice il Fichte, determina l'azione e la passione reciproche; cioè l'*io* spontaneo indeterminato si determina per la *reciprocità* nell'*io* e *non-io* della riflessione: l'*attività* nel porsi in *reciprocità* è già limitata, e sotto questo rispetto è *passività;* è l'*io* che sente il *non-io* (1). Così tutta la nostra cognizione è posta *ab intrinseco* dall'*Io*, come sostanza che contenga tutte le realtà; e l'idealismo panteistico è la risoluzione che il Fichte credette doversi dare del problema della cognizione. Ma lo Schelling, o signori, non fa buona al Fichte la negazione del *non-io* per dar tutto all'*io;* si contentò di dire che « tutto ciò che è non potrà essere che relati-

(1) V. *Doctrine de la Science*, p. 67-85, ed. cit.

« vamente al *me;* nè c' è realtà che possa sfuggire a que-
« sta condizione »; e ciò perchè una stessa identità sot-
tostà all' *io* e al *non-io*, sì che se il sistema della cono-
scenza è posto dall' *io*, quest' è perchè l' essere e il co-
noscere sono identici (1). L' oggetto che nel Fichte era
cacciato via, per lo Schelling è tornato a ricomparire nella
soluzione del problema noologico: ma l' identità pantei-
stica dell' essere e del conoscere confonde anzichè risol-
vere il problema; e non è andato più in là del Fichte e
dello Schelling l' Hegel medesimo col porre in canone noo-
logico che *lo ideale soltanto è reale*, essendo esso solamente
quello che *è in sè, in essere altro, e per sè;* obbietto a sè
stesso e scienza nel tempo stesso, stante egli nel suo es-
sere determinato essere per sè stesso obbietto riflesso in
se: « lo spirito che così sviluppandosi si sa spirito, è la
« scienza: questa è la sua realtà ed il regno ch' egli si
« architetta nel suo proprio elemento (2). » Che cosa ha
aggiunto questo famoso maestro della filosofia germanica al-
le risoluzioni offerte da' due suoi antecessori? Io credo
nulla; e il problema pare restato come fu lasciato dal Fichte,
e dallo Schelling. Il panteismo che ammette distinzio-
ne di soggetto e di oggetto è illogico; e quando non
ne ammette, come pensò di fare il Fichte, esso non può
risolvere nulla; perocchè l' unità assoluta di tutte le cose
nega ogni dualità, e non può portare la realtà degli estre-
mi, siccome è necessaria perchè si dia un problema, e
possa venirsi alla risoluzione dello stesso.

Noi, o signori, non possiamo tenere nè dalla parte del
Tracy, nè da quella del Fichte, e moltomeno dell' Hegel:
i nostri principj portano le risoluzioni che son date dal-
l' ontologismo, e il problema noologico per noi è insolu-
bile senza ricondurci alla risoluzione del problema onto-
logico, e alle dottrine poste a principio della ontologia in-
torno alla potenza e all' atto. Il pensiero, si disse nella
Logica, ha per principio lo spirito e per termine l'obbiet-

(1) V. *Systeme de l' Idealis. trascendent.* p. 49 e
(2) V. *Fenomenologia*, prefaz. § 6, ed. cit.

to: senza l'attività intelligente non si potrebbe dare l'atto che è il pensiero, e senza l'intelligibilità dell'obbietto il pensiero non sarebbe posto in atto per difetto del termine o della materia a pensare; e si disse di più, vi ricorderete, o giovani, che il pensiero puro, cioè pensiero non pensiero, B—B, sia una contraddizione e negazione nello stesso tempo, della guisa stessa che nell'ordine della realtà non è che il mero nulla la pura *indifferenza* de' *differenti*, posta a forza di vaporosi stillati de' moderni panteisti. Ma tosto che il pensierò è già in atto, ci abbiamo la parte obbiettiva per cui la virtù cogitativa è venuta nel fatto della cogitazione; stantechè senza la realtà pensabile la detta virtù sarebbe restata solamente in stato potenziale: sì che, dato il pensiero, è data la realtà dell'obbietto, e non ha più luogo la parte dubitativa del problema noologico, cioè se si possa da noi conoscere il fuor di noi. La quale dubitazione non è contenuta nella nostra formola, appunto perchè la risposta fu data innanzi in sull'entrare nella logica, e indi nella risoluzione dello stesso problema logico. Resta di pigliare il pensiero come già dato, e come mezzo tra il pensante e il pensato; e trovare piuttosto la risoluzione al problema da noi così proposto: *come la mente passi dallo stato di pensiero inviluppato a pensiero sviluppato, dalla cognizione iniziale alla compiuta?* Vero è che quando si propose per problema logico: *trovare l'equazione tra il conoscere intuitivo e riflessivo, il naturale e lo scientifico, tra le antinomie apparenti del pensiero e l'essere reale delle cose*, si racchiuse in quello anche questo, per la ragione che in uno qualsiasi della scienza e dell'essere ci sono tutti gli altri problemi che l'uomo si propone a risolvere; ma il penetrar nella risoluzione in modo più speciale toccava alla Noologia, ed è per questo che già é ora materia del nostro discorrere.

Noi, o signori, non facciamo cominciare la mente nostra con certe forme innate, come piacque al Kant e al Rosmini: il nostro spirito è una attività, e però forza o sostanza, intelligente di sua natura, ma non intelligente in atto se non abbia dinanzi l'obbietto; ogni nostra cogni-

zione eziandio la primissima è sempre acquisita. Pertanto, il pensiero inviluppato è il conoscimento iniziale che in costanza racchiude il compiuto: ma comunque siasi è sempre obbiettivo, e sia la prima affermazione dell' essere confusa come si voglia, essa affermazione è posta dalla intelligibilità che è lo stesso che la realtà dell' essere afferrata dalla nostra virtù d'intendere, sì che n'esce l' atto della intellezione o il pensiero. Se non che, la prima apprensione e affermazione dell' obbietto è confusa, e il pensiero è difatto inviluppato per difetto di distinzione e determinazione, non possibili a prima giunta nell' atto di una virtù che per suo essere è finita o limitata, nè può tutto comprendere in un atto l' obbietto che sempre avanza la sua capacità, appunto perchè essa non fa l' obbietto, che è sotto questo rispetto vero; ma il *raccoglie*, lo *pesa*, e gli antichi dissero il *cogita*, il *pensa*, ovvero l' *intende* per isforzo con cui ad esso guarda, sì che il possa fare suo proprio *ripensandolo* o *riflettendolo* come dicono i moderni. Alla qual' opera, o signori, che avviene in noi sin dal primo nascere della cognizione intellettiva, nè manco basta la sola realtà dell' obbietto a far che si dia in noi l' atto che è il pensiero; ma fa uopo che il sensibile aiuti l' intelligibile; senza la qual forma sensibile il ripensamento non può darsi per la natura finita di nostra mente; e senza il ripensamento il pensiero resterebbe inviluppato, e la nostra cognizione non sarebbe tale quale noi l' abbiamo.

Il senso e l' intelligenza, i sensibili e gl' intelligibili si trovano in esercizio ed in apprensione simultanea; poichè il senso non può stare senza l' intelligenza che afferma esistere l' essere, causa della passione o della modificazione sensibile; e l' intelligenza ha bisogno a svilupparsi della forma sensibile che sia condizione dell' idea che ci venga o per la parola o per la qualità degli esseri sia immediatamente appresi, sia mediatamente. In noi è vero c' è una facoltà primitiva intellettuale, come c' è una facoltà primitiva sensitiva; ma questa facoltà primitiva intellettuale che apprende l' obbietto come essere, non po-

[illegible] al nostro conoscere chiaro e distinto senza [illegible] per cui quasi ripiegandosi essa sopra sè me[illegible] si restringe o racchiude in forme sensibili, per [illegible] si ferma sotto la nostra attenzione. L'intuito, [illegible] è essa facoltà primitiva, ha bisogno della ri[illegible] il che importa l'intelligenza aver bisogno del [illegible], siccome il sensibile non può stare senza l'in[illegible].

[illegible] psicologi segnano quattro gradi nello sviluppo [illegible] spirito umano, secondo che s'innalzino le ragioni [illegible] della conoscenza. Il 1° grado sarebbe tutto fi[illegible], e termina quando nei suoni della parola s'in[illegible] essere contenuta una idea. La parola indi incomincia [illegible] grado che si dice razionale, e trasmette nell'anima [illegible] qualche conoscenza superiore a quella del mondo fi[illegible] è l'intelligenza che svolge l'intelligenza, la ragione che s'indirizza alla ragione per via di un sensibile, ma come segno di un intelligibile. In questo momento comincia lo sviluppo intellettuale dell'infante, che già s'ha fatto propria l'idea ch'è nella parola e la trasmette pur fuori per via della stessa parola. Dopo segue il 3° grado, in cui avviene che dalla conoscenza concreta si tiran fuori le astrazioni, e s'intende con la mente all'infinito, all'universale, all'assoluto: la ragione piglia capacità riflessiva e scientifica. Il 4° grado è uno svilpppo di vita intima che avviene nell'anima, la quale sente il suo legame con Dio, e questo è il grado che si può dire religioso. Così quattro fasi si hanno nell'anima umana, che posson dirsi la fase sensibile, la fase razionale. la fase intelligente e la fase sovrannaturale o religiosa; ed in ognuno di questi gradi si ha un mondo differente, ma non separato dall'altro che sia più elevato, secondochè dalla vita fisiologica si va alla razionale ed alla religiosa, e dal semplice sentimento sensibile al discorso razionale scientifico (1).

In questi ordini di sviluppo psichico troviamo l'azione

(1) V. Bautin, *L'Esprit humain et ses facultée*, t. I, ch. IV — l. II. ch. IX.

del mondo sull'anima e la reazione dell'anima sul mondo; troviamo la passività e l'attività delle facoltà; troviamo l'oggettivo ed il soggettivo convenire in un atto che ritiene lo stesso carattere e si dice *conoscenza*, sia sensitiva sia intellettiva. Tutti i sistemi intorno alla conoscenza, i quali non mantengono questa duplicità di natura e di origine nella cognizione, si può dire a buon diritto, e sul fatto della natura stessa dell'uomo, dover essere falsi, perchè esclusivi. L'antica dottrina platonica *della reminiscenza*, cioè che la nostra cognizione presente non sia che una cognizione antecedentemente avuta in un mondo superiore ed ora rinnovata alla presenza delle copie sensibili dei tipi già appresi; non sarebbe da potersi riguardare affatto come cognizione umana, cioè di tutto l'uomo, se non s'intendesse secondo alcuni interpetri che il greco filosofo avesse voluto significare per la reminiscenza la cognizione intuitiva che precede alla riflessione e serve a questa di materia, senza cui la riflessione, ch'è cognizione di ritorno, non potrebbe mai darsi. Nè sappiamo come l'anima avrebbe potuto prendere quella idea di *ente possibile*, che precede tutte le idee, perchè senza questa idea della possibilità noi non potremo avere idea di cosa alcuna, posta dal Rosmini come innata nella nostra anima, anzi come forma sua essenziale, senza una certa illuminazione obbiettiva dell'Ente, sì che essa idea fu detta *ente o essere ideale*, forma del *reale*, benchè possibile a darsi come certa proprietà o lume della mente creata, separata relativamente a noi da esso Ente reale. Conciossiachè, se questa idea si voglia un'astrazione già posseduta prima d'ogni cognizione concreta che si abbia da noi, dobbiamo dire di avere avuta una qualsiasi cognizione dell'essere per tirarne l'idea astratta che qualche essere può essere; e se questo non è stato antecedentemente, allora nell'anima non può darsi una forma indeterminata meramente possibile, che non abbia il suo obbietto corrispondente; ma debba essere la cognizione reale e concreta dell'essere, e però del primo essere, la prima

idea che sia in noi, rappresentatrice dell'essere primo già da noi affermato e appercepito.

La scuola scozzese, è vero, pose nell' anima certi principî o istintivi o intellettivi onde esce la conoscenza; ma non sono affatto da pigliare nel concetto di idee o di principî innati, bensì come certa capacità di apprendere le cose e rettamente ragionare sopra di esse; capacità che fanno la percezione immediata insegnata dalla scuola, ed il senso comune che per gli Scozzesi è il fondamento della scienza. Così considerati questi principî furono anche ritenuti dal Galluppi, e molti filosofi non sono stati lontani dal volerli già ammessi prima di tutto. Che è certo che la spontaneità del pensiero e del senso, dove si trova attività e passività nel tempo stesso, debba venire dalla natura medesima nostra; e se la scuola scozzese non intese altro che questo, come pare, ha tutta la ragione, e saviamente si opponeva all' idealismo del Berckeley. Se poi non sia subbiettiva altro che la spontaneità, la parte obbiettiva del conoscere in questa dottrina già viene dal di fuori, e dopo la percezione che ha appreso l' obbietto in sè stesso, sia intellettivamente, sia sensibilmente: la riflessione ovvero il ripensamento, non è che un ritorno della percezione sovra sè stessa, e non crea l' obbietto, ma lo riceve, e solamente invece di considerarlo fuori, già lo considera nell' atto della cognizione o dentro di noi stessi. È per questo, che la riflessione può essere valevole: tanto che se ad essa non precedesse il modo primitivo della cognizione, noi non avremmo corrispondenza tra il nostro conoscere e l'essere delle cose; e già levata via la percezione o l' intuito, e non restando che il solo conoscimento dell' obbietto dentro di noi, ovvero nella nostra cognizione, l' idealismo sarebbe legittima conseguenza e la più alta verità della scienza.

Col problema noologico sta poi insieme, o signori, il logologico; per la ragione che il pensiero si veste di forma che si dice parola, e c'è tra loro tanto congiunzione i greci usavano la stessa voce a dire *pensiero* così come presso i latini dicendo *verbo* s' inten-

deva e il pensiero o la *sentenza* della mente, e la *parola* o forma che la significasse: nè fa uopo dire che *verbo* eziandio si disse tutto un discorso, e che il vocabolo restò oggi alla parte principale del discorso, senza la quale manca la significazione dell'essere e quindi l'obbietto proprio della ragione o del giudizio. Nella Logica, alla quale per quest'argomento ci riferiamo, si parlò sul proposito della necessità del linguaggio per il pensiero, e della origine della parola; stantechè la riflessione che ripensa l'intuito, e lo determina nei suoi contorni rendendolo chiaro e distinto, ha d'uopo di sensibili per dar figura all'intelligibile; e però il linguaggio si è detto necessario per ripensare gl'intelligibili assoluti, se non i relativi. Ora, la noologia è pure un vocabolario e una simbolica, attesa tanta necessità del sensibile per l'intelligibile; e come il pensiero non sta senza la sua forma, così il problema noologico conduce seco il logologico, che potrebbe porsi così, cioè: *trovare come il pensiero si faccia parola, e la parola torni al pensiero.* La prima parte del problema, o giovani, ha risoluzione in un fatto spontaneo, che è questo che noi pensiamo e parliamo simultaneamente, sì che il pensiero si pone insieme con la sua veste, appena noi possediamo un linguaggio ricevuto dalla società in mezzo alla quale nascemmo; pel che ogni popolo ha un suo modo speciale di significare il suo pensare, e quantunque il pensiero sia lo stesso, diversamente appare presso diversi popoli, atteso lo strumento, o la veste, di cui usa e in cui s'incarna. Onde, il pensiero si fa parola per ispontaneo connubio che dal pensante si fa tra la certa combinazione di suoni già appresa come segno delle idee, e la idea che non si può manifestare, nè essere riguardata senza un segno, che è appunto ciò che si dice parola: la riflessione sceglie il segno più acconcio, che per l'arte accomoda maestrevolmente all'idea voluta significare; e la scelta parola fa più apparente il pensiero, che non si cela ma traspare per la proprietà della veste, di modo che tosto da parola esteriore ritorna a pensiero, aiutando il sensibile l'intelligibile, come nel primo lavorio della mente esso sen-

sibile è stato innalzato dall'intelligibile a natura quasi immateriale, per la trasparenza che in esso prese il pensiero, di guisa da essere esso sensibile quasi spiritualizzato, e trasformato in intelligibile. La parola rilorna pensiero nell'ascoltante, perocchè, o signori, il sensibile resta sola occasione, e la mente per l'udito coglie in essa l'intelligibile; donde l'altro pensiero quasi il primo stesso duplicato, che nasce in esso ascoltante, mentre chi parla manifesta il suo pel veicolo esteriore o segno della parola. Le idee di uno non passano in altri come le qualità di un corpo possono comunicarsi ad altro corpo per vicendevole contatto, ma è una ripetizione di esse idee quella che avviene in altri cui si dice comunicar noi le nostre; e questa ripetizione è posta dalla mente per cogliere che fa nel suono sensibile il verbo intelligibile, nel pensiero esternato nel suono il pensiero interiore generato dalla mente. La parola percuote l'orecchio, e già nella mente nostra è posto il pensiero che in essa va racchiuso o significato: il maestro esteriore è surrogato dentro, diceva s. Agostino, da un maestro interiore: e questo per la stretta connessione tra l'affezione sensibile e l'affermazione della mente; senza la quale connessione noi nella parola non avremmo che una certa composizione di suoni da non passare l'ordine della sensazione, non già un'idea, e spesso una sentenza, un intero discorso. Così la parola è posta dal pensiero, e ritorna ad esso pensiero; come il mondo materiale è manifestazione dei tipi ideali, ed è occasione all'intelligenza nostra di scienza, e di trasformarlo così in intelligibile, ritornando esso da esteriore in mondo interiore, da materiale in spirituale. Il Condillac ebbe a dire che una scienza è una lingua ben fatta, e noi potremo invertire la sentenza dicendo che una lingua è pure una scienza ben fatta; e saviamente il Tracy avvisava con tutto il suo sensismo che la Grammatica non sia solamente la scienza dei segni, ma sia la continuazione della scienza delle idee (1). Nella parola c'è la vita spirituale che è ap-

(1) V. *Ideologia*, II part. *Gramm.* p. I. *ed. cit.*

punto quella che trapassa dal parlante nell'ascoltante; nè questa vita è altra dell'idea che il suono e il tono fanno sensibile acciò sia manifesta agli altri, e possa ripetersi nella mente altrui. Nel ritorno che fa la parola a pensiero c'è, o signori, la genesi della vita spirituale, o morale; come nel ritorno della specie alla specie per l'individuo c'è la genesi della vita materiale o fisica: in ogni parola vivente, dice il Bautain, avvi una virtù generativa, uno spirito vivificante che feconderà tutto ciò ove un germe si schiuderà per dargli l'entrata (1).

Qualunque sia generazione è un mistero, e molto più la morale a petto della fisica: nel passare che fa il pensiero da pensiero a parola avviene la generazione della parola pel pensiero, come nel passare che fa la parola già esternata a pensiero dell'ascoltante c'è la generazione del pensiero per la parola. Questo problema noologico racchiude adunque a dire il vero uno dei misteri che la natura copre gelosamente di velo impenetrabile; la scienza si ferma alla necessità dell'intelligibile pel sensibile, o del sensibile per l'intelligibile; giunge a trovare che la parola è strumento esteriore nel parlante, occasione di affermazione intellettiva e interiore nell'ascoltante: ma non va più in là. Il pensiero si fa parola, e la parola torna in pensiero per un fatto che, quantunque sia di comune esperienza, non ci ha ancora svelate le sue intime ragioni. Il fatto è fatto di coscienza, entra nelle pertinenze della scienza del conoscere; ma è di quei fatti che basta affermarli, non potendone penetrare le viscere.

Possiamo adunque, o signori, conchiudere:

1.

Il problema noologico è distinto dal logico, e molto più dall'ontologico: esso sarebbe: *come la mente conoscente passi dallo stato di pensiero in potenza a pensiero in atto, dallo stato d'intuizione a riflessione, dalla cognizione iniziale*

(1) V. *L'Esprit humain et ses facult.* tom. deux. p. 183, ed. cit,

alla compiuta? La scuola sensista non vide l' importanza di questo problema; ma bene fu conosciuta dal Kant, il quale volle cercarne la soluzione insieme col problema logico, anzi con l' ontologico e il morale.

2.

La risoluzione del Kant con le forme che pone nell'intendimento riuscì all' idealismo e allo scetticismo, voluti da lui in principio combattere. Nè il Fichte escludendo il *non-io* in grazia del solo *Io*, o lo Schelling con la sua identità panteistica dell' *io* e del *non-io*, furono più fortunati del Kant, L' Hegel istesso portando in mezzo l' identità della realtà, dello spirito e della scienza, invece di risolvere il problema lo confuse; e lo rese vieppiù insolubile, perchè assurdo.

3.

La risoluzione da noi portata nel problema ontologico, fa risolubile dello stesso modo questo noologico, già mezzo risoluto nel risolvere che si fece il logico. Noi non accettiamo le forme innate del Kant, ma pigliamo la cognizione nella sua potenza e nel suo atto, o nella sua prima apprensione; e troviamo che l' atto della potenza è posto dalla intelligibilità dell' obbietto, sì che il pensiero per primo come fatto psichico indistinto è inviluppato, ma indi passa a stato sviluppato, come dall' apprensione si passa alla *cogitazione* che *raccoglie*, e poi al *pensiero* che *pesa* il suo obbietto, per opera specialmente del sensibile che contorna l' intelligibile, e ferma il ripensamento o la riflessione in certe forme di nostra cognizione, nella quale [illegible]nsibile e l' intelligibile, il fatto fisico e l' atto psichico [illegible]recciano in modo che pur distinguendosi quanto alla [illegible], rappresentano intanto l' unità del soggetto che è [illegible] e corpo e spirito in unità di persona.

4.

Il senso e l'intelligenza, i sensibili e gl'intelligibili si trovano in esercizio e in apprensione simultanea: l'intuito ha bisogno della riflessione, come questa dell'intuito; e la riflessione piglia forma dal sensibile e massime dalla parola. Lo sviluppo poi dello spirito va avvenendo come l'innalzano le ragioni obbiettive della conoscenza, e si attua fisicamente tutta la potenza organica del composto umano. Gli organi non sono le facoltà, nè il cervello o il sistema nervoso è lo spirito umano. Ma nell'uomo non abbiamo l'uso delle facoltà senza l'uso degli organi, nè le manifestazioni dello spirito senza le funzioni cerebrali e de' centri nervosi. La fisiologia e la psicologia si connettono e si spiegano reciprocamente.

5.

La nostra cognizione porta insieme il carattere intellettivo e sensitivo, come l'attività e la passività insieme unite e composte nell'unità della forza e così nell'unità del composto umano. Tutti i sistemi esclusivi di questa dualità non sono acconci a darci la vera natura dell'essere umano e del suo conoscere. Ove alla cognizione si toglie l'obbietto, non si ha più la realtà delle nostre cognizioni; e ove non si cura il subbietto, si parla di cosa che non sarà mai propria dell'uomo.

6.

Col problema noologico va il logologico; poichè la noologia è pure un vocabolario e una simbolica. Il problema logologico si è: *trovare come il pensiero si faccia parola, e la parola torni al pensiero*. La risoluzione è nel fatto umano, pel quale il pensiero si pone insieme con la parola, e la parola si converte nell'ascoltante, così come è ricevuta e intesa, in pensiero; e nelle ragioni per cui il sen-

[illegible] e occasione dell' intelligibile, e coll'af[illegible] si connette l' affermazione intelligibile, [illegible] uno stesso principio che sente e intende simultaneamente. Questo fatto è confermato dalla scienza: le ragioni nel mezzo sono coperte di mistero, e vanamente intende a spiegarle sia la psiologia così detta sperimentale [illegible] il monismo e l' Inconsciente del Bain [illegible] Hartmann.

LEZIONE II.

Delle forme del pensiero; e delle idee.

L'intelligenza, o signori, si attua in modo spontaneo o riflesso, in intuito e in ripensamento o riflessione, siccome comunemente si dice: sì che non c'è via di mezzo tra queste due forme che piglia il pensiero, sia nell' ordine intelligibile sia nel sensibile, ovvero nella forma *pura*, o nell'empirica, giusta il linguaggio del Kant. L'Hegel, o giovani, dà al pensiero la rappresentazione del subbietto in cinque forme, che sarebbero della *conscienza*, della *conscienza di sè stesso*, della *ragione*, dello *spirito*, del *sapere assoluto*; e ciò giusta il progressivo svolgersi dell'Idea, finchè la reale conscienza di sè sia l'obbietto della sua stessa conscienza. Altri gli dà per forme principali quella dell'infinito, del finito, e della relazione che collega questi due estremi, di modo che a questa forma interiore del pensiero rispondano esteriormente le epoche storiche, religiose, artistiche dell'umanità. Noi non troviamo altra forma che pigli il pensiero se non la subbiettiva e la obbiettiva, rispondente alla spontanea sua manifestazione e alla riflessa, e così alla sua speciale natura, che essendo nel pensante, ma non senza il pensato, è subbiettivo ed obbiettivo simultaneamente, avendo rispetto tanto al principio, quanto al termine; ed ora può più ritenere della natura del prin[illegible] più di quella del termine. Le altre forme, come [illegible]nfinito o di finito, dipendono dalle due prime e [illegible]ra specialmente dal suo termine; come la sub-

biettiva è quando più predomina la parte del subbietto, cioè la nostra attività che ha coscienza di sè stessa; e l'obbiettiva all' opposto quando il pensiero è quasi posto in noi senza noi volerlo dall'obbietto, secondo che appunto avviene nell'intuito, e nello starci innanzi qualche obbietto dotato d'evidenza tale che la sua affermazione è da noi posta come costretti da tanto lume d'intelligibilità che ci colpisce.

Il pensiero ha per materia e termine un intelligibile, e non è nostra creazione; noi non vagliamo a creare che i fantasmi nei quali l'intelligibile è vestito da noi con coscienza di forma sensibile, e anche fosse questa creazione spontanea, come nell'estro che dà fuori il fantasma estetico, pur sappiamo che è nostra creazione; e se giunge qualche volta a dar realtà al fantasma, com'è nell'eccesso di esso estro e nel terrore, allora noi non siamo più nell'attività della nostre facoltà, che anzi non sentiamo più l'arbitrio di esse, e passivamente siamo trascinati dalla fantasia negli inganni delle visioni interiori o delle allucinazioni (1). Questo spesso avviene ai fanciulli, alle donne, e agli uomini del volgo; e ciò non è se non perchè in essi più è preponderante lo stato di passività, che quello di attività della nostra intelligenza, e perchè il sensibile facilmente soverchia l'intelligibile, attesa o l'età, o l'educazione, o la preponderanza eziandio del sentimento sulla ragione, come avviene ordinariamente nella donna. Ma, di ciò basti, o signori; e trattenghiamoci qualche poco intorno alle idee.

Per noi si è esclusa già da innanzi la dottrina sensista, e oggi positivista o meglio materialista, che le idee sieno la sensazione trasformata, ovvero una evoluzione de' movimenti nervosi cagionati dalle impressioni esteriori e dagli organi pe' nervi trasmesse al cervello, e l' altra idealista che esse siano innate, sia perchè avute in una vita anteriore, come insegnavano i platonici, sia perchè ricevute dall'anima nell'essere creata, o quasi confuse a detta dei leibniziani, o distinte giusta i Cartesiani, o come for-

(1) v. Brierre del Boismont, *Les Hallucinations, Introduct.*

ma della intelligenza, siccome sarebbe l'unica idea dell'ente possibile dei rosminiani. Che se l'*idea* secondo la sua etimologia non significa che *rappresentazione, visione*, possiamo risolutamente fermare, o giovani, che essa porti già intrinseco il carattere di oggettività, e di essere acquisita.

Nell'idea noi non troviamo quanto c'è nella sensazione, che è fatto fisico e psichico insieme, ed ha bisogno delle condizioni corporee, sì che non diciamo le idee appartenere ai sensi, bensì alla intelligenza (1). Epperò l'idea riguarda qualche cosa d'intelligibile, non di sensibile, pel quale usiamo l'altra voce di *fantasma;* anzi è essa stessa un intelligibile. Pertanto, non accettando le idee sensibili, e riferendo l'idea solamente alla intelligenza, essa è visione della mente, o rappresentazione che avviene nella mente di qualche obbietto, il quale in questo senso piglia il nome d'*ideale*. Che se, come si è detto sopra, perchè l' attività nostra intelligente è una potenza e non un atto, nulla ci sia d'innato, e le idee quindi debban venire dal di fuori, donde e come esse vengono in noi? Questione è questa difficilissima, o signori, e pur sempre in mezzo dai primi tempi che ci fu filosofia ai nostri. Nessuno potrà dire che in questa quistione non ci sia qualche cosa d'inesplicabile, qualche mistero che non voglia rivelarsi alle perscrutazioni del filosofo; ma noi ne diremo pure quanto si possa, tenendoci più che ad altro agli argomenti che ci dà la natura di nostra mente, e la natura stessa delle cose.

La mente nostra non può trovarsi in atto di cognizione se non ci sia l'obbietto, ch'è come il termine di nostra at-

(1) Il Locke parla d'idee del freddo e del caldo, del dolce, dell'amaro, e di tutte le qualità che si chiamano comunemente sensibili, perchè entran nell' anima per via de' sensi: » e come date dalla *riflessione* trova « idee della percezione, del pensiero, del dubbio, della volontà, del raziocinio ecc. » v. *Saggio sull'intell. um.* L. II. c. 1. trad. del Soave. Venez. 1801. E lo stesso Cartesio trattando delle idee *avventizie*, parla pure di idee del colore, del [illegible] de' suoni, e di tutte le cose simili. v. BOULLIER. *Hist. de [illegible]ph. Cartesien.* t. 1. p. 103. Paris 1854.

tività intelligente. Quest'obbietto, perchè è e perchè può essere da noi conosciuto, ha una sua propria intelligibilità, la quale già compresa nell'atto della nostra intelligenza si fa a noi rappresentazione oggettiva, cioè *idea*. Le idee adunque sono rappresentazioni obbiettive ed intellezioni soggettive; sono pertanto acquisite, non innate; avvengono in noi quando c'è per così dire dinanzi a noi l'obbietto; e per sè stesse debban esser tali qual'è in sè esso obbietto. Alla presenza dell'obbietto avviene in noi il primo atto del conoscere nostro, ch'è l'intuizione, quasi guardatura che fa la mente di qualche cosa di oggettivo (1); e questa intuizione coglie il suo termine immediatamente, benchè confusamente; somministrando la materia d'una cognizione più distinta e chiara al secondo modo del nostro conoscere, ch'è la riflessione. Nella riflessione l'oggetto si soggettiva, addiviene *nozione*, e secondochè la facoltà soggettiva predomina aggiungendo degli elementi interiori, o trasformando la parte oggettiva, che resta come il rimoto substrato sopra cui lavora essa facoltà, si converte in *concetto*. Il concetto significa ciò che viene dal soggetto quasi sua *generazione*, ed è l'opposto dell'*idea*, la quale più che dal soggetto viene dall'obbietto, e la mente l'apprende come *rappresentazione*, o *imitazione*, non la fa; del modo stesso come l'occhio non fa l'obbietto o il termine della visione, ma anzi la visione avviene nell'occhio perchè c'è quel termine e quell'obbietto che ha proprietà di poter essere veduto.

Se non che, in questa indagine della origine delle idee si trova in mezzo la quistione così detta *degli universali*, e l'altra *della visione ideale* già da noi toccata nella Teologia: le quali due quistioni sono e antiche e moderne, e può dirsi accompagnare in ogni secolo i più grandi sistemi che ci siano in filosofia. La quistione invero degli universali non è molto diversa di questa dell'origine delle idee, ed

(1) « Siccome l'occhio corporale ha virtù nelle cose sensibili, così l'intelletto nelle intelligibili l'ha parimente » Borghini, *Il Riposo* L. I. p. 5. Mil. 1807.

ora la precede, ora la segue immediatamente, secondochè le idee si fanno venire in noi di un modo, ovvero di un altro. I due sistemi di Platone ed Aristotile cominciano a separarsi appunto dalla quistione degli universali; e secondo il diverso modo di risolvere questa quistione, pigliano distinzione le scuole filosofiche del medio evo, o anche le più vicine a noi; tanto essa, come diceva Porfirio, è di altissima importanza (*altissimum enim est hujusmodi negotium.* Introd. c. 1.)!

Platone, o signori. poneva per principio che preesistano alle cose particolari certi tipi o esemplari eterni contenuti nella intelligenza stessa di Dio, secondo i quali son date le forme alle cose individue, accidentali, finite, temporanee, quando i tipi ideali sono universali, necessarii, infiniti, eterni. Gli universali, secondo Platone, sono reali, anzi sono tanti enti, quasi volesse dire sono l'ente stesso, cioè Iddio non distinto in sostanza dal *Logos* o *Verbo*, contenente di tutti gli eterni esemplari. Perchè poi l'intelligenza umana è in intima relazione colla divina, in quanto è capace di apprendere la verità, ch'è divina, la nostra mente apprende o meglio riceve questi esemplari eterni o tipi ideali; e la cognizione dei singolari non è che un riscontro che si fa delle copie con l'originale, quando da noi si conoscono gli esseri della natura, che rappresentano o imitano appunto gli archetipi di Dio. Le idee universali e generiche, non sono fatte da noi, ma noi le riceviamo, e rispetto a loro la mente nostra è quasi passiva; ne ha sola intuizione, e nulla vi mette del proprio, tranne la capacità di riceverle, e restarne informata (1).

Aristotile opponeva contraria dottrina; e così cominciò la separazione di questo grande scolare dal maestro suo Platone: « quelli che dicono, leggiamo in Aristotile, le idee ed « i numeri essere i principii degli enti come essenze uni-

(1) v. PLATONIS, *Phaedo, Euthydem. Parmenid. Phaedrus, De Republ.* VI: e il nostro scritto *La Dialettica e le Idee di Platone* nel vol. *Prelezioni di Filosofia*, p. 167 e seg. Pal. 1877.

« versali, e di nuovo come separate, e come predicate dei « singolari quasi che gli universali fuori di questi enti sia- « no per se e siano altra cosa, non hanno considerato bene « che la cosa non vada così (1). » Aristotile tenera anch'e- gli essere vero che senza gli universali non ci possa essere scienza, poichè la necessità della scienza nasce dalle ragioni stabili ed eterne delle cose; ma non volle credere punto che le essenze delle cose, dette idee dai Platonici, siano separate da esse cose: non ammise gli universali trovarsi fuori dei particolari. Le specie, dette da Aristotile, non sono separabili dalle cose che solo mentalmente, per operazione dell'intelletto attivo che piglia dal pensiero il concreto e lo astrae, lo spoglia di ciò che c'è di particolare, e ritiene il comune o l'universale; sicchè questi universali realmente non si separano dagli individui, non essendo le *forme* realmente separabili dalla *materia*, la quale nel sistema platonico è informata da idee come da tipi che la precedono, e questi non sono in essa come in loro essenziale individuazione, ma vi sono come l'originale si dice essere nella copia, l'imitato nella imitazione. Se non che, Aristotile vedeva pur la difficoltà d'immedesimare gli universali coi singolari, le idee con le cose; tantochè le idee, le essenze, gli universali non sempre portano lo stesso senso, e spesso l'universale che sarebbe un concetto astratto e proprio dell'intelletto nostro, si confonde con l'essenza o quiddità delle cose, ed il genere è confuso col soggetto di esse cose, il quale soggetto ora appunto come materia (ὕλη) ora come forma (μόρφη), ora come composto della materia e della forma (τὸ ἐκ τούτων). La quale confusione fa supporre che Aristotile si sentisse spesso costretto ad inchinare alla dottrina di Platone, non dandosi ben ragione della sua. All'idea di Platone surrogò Aristotile il pensiero non limitato d'individui reali, cioè la possibilità di pensare un individuo dopo un altro, rimanendo intanto ogni individuo

(1) V. *Metaph.* XII (XIII), 9, presso Rosmini *Aristotile esposto ec. cap.* I. *ed. cit.*

pensato sempre singolare e non mai universale. Quest'individuo così pensato è l'*individua vaga*, cioè il pensiero semplice d'individui reali: e così Aristotile credeva aver conciliato il singolare, dato come solo esistente, e l'universale dato come sola pensabilità di un individuo che può esser pensato dopo un altro. Ma lo stagirita non s'avvide che questa possibilità anche pensata suppone già il genere per cui un individuo può ripetersi nella sua esistenza, nella quale ripetizione è necessità che ci sia l'imitazione di un tipo o esemplare, affinchè l'essere ripetuto sia lo stesso di quello che l'ha preceduto: due singolari non possono portare le stesse proprietà in modo che l'uno ripeta l'altro, senza un tipo o un generale che in essi si rappresenti, ed è la *species* o il *genus* che si dica. E questa opposizione tra Platone ed Aristotile rispetto alla natura degli universali, si risvegliò al medio evo più fortemente che non fu nei tempi antichi. La scuola alessandrina non vi si era fermata che per poco: ma un passo dell'Introduzione di Porfirio, nel quale si accenna alla quistione platonica ed aristotelica (1), dubitando però di questi generi e specie *sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint; et sive subsistentia corporalia sint, an incorporalia; et utrum separata a sensibilibus, an in sensibilibus posita et circa haec consistentia*; appiccò la gran lite, cui servì di pretesto il comento di Boezio, e che divise le scuole del medio evo in filosofi *realisti*, filosofi *nominalisti*, e filosofi *concettualisti*.

Giovanni Roscellino inse[illegible] che gli universali non fossero altro che puri nomi[illegible]ando la sua dottri[illegible] le parole di Boezio, *vid*[illegible] *omnino non* [illegible] tre Guglielmo di Champ[illegible] anzi l'opp[illegible] che gli universali siano re[illegible] che nei sing[illegible] appoggiando pure questo [illegible] sul detto [illegible]

(1) v. Porphyrii *Introduct.* Sa[illegible] c. 1 e la *Exposit.* Averrois e le [illegible] *Stagir.* vol. 1. Ven. 1709.

(2) v. Michaud, *Guillaume de Cha*[illegible] au XII siècle, [illegible] 1. ch. V. e VI[illegible]

zio, che il genere *ita communis esse debet ut et totum sit in singulis et unico tempore, et eorum quorum communis est constituere valeat et confirmare substantiam*: tantochè Abelardo portò nel suo commentario sopra Porfirio questi diversi sistemi tutti convalidati dell'autorità di Boezio; nè Abelardo stesso volendo porsi in mezzo ai nominalisti ed ai realisti, insegnando che gli universali eran reali, ma non nelle cose, bensì dentro di noi come *concetti*, e fuori di noi si potrebbero riguardare come *nomi*, ma non privi della realtà che loro apparterrebbe quali concezioni di nostra mente, intendeva scostarsi da Boezio e dal passo che i generi fossero *cogitatio collecta ex individuorum similitudine* (1). La scuola di Abelardo, ch'ebbe nome di concettualista (2), quasi si confondeva col nominalismo di Roscellino, e difatto fu condannata insieme cogli errori dei nominalisti.

Il realismo d'altra parte ebbe varie gradazioni, e si giunse sino alle più esagerate dottrine panteistiche. Alcuni ammettevano i reali esistere in Dio, altri essere reali ed esistere intanto negli enti singolari quasi *in singulis individuis essentialiter esse*, ovvero *singularia individua esse species et genera alio et alio modo attenta*. Il panteismo che si racchiudeva sotto quest'ultimo insegnamento fece pur condannare i realisti, già non conosciuti che come insegnatori di panteismo sin da quando Giovanni Scoto Erigena insegnava

(1) v. T. M. Sever. Boetii *In Porphir. Comments* nelle *Opera* [illegible] II, ed. Migne, Paris. 1860.

(2) [illegible] Lévêque ne' suoi *Études de Philosophie* fa di Abelardo [illegible] ominalista e co[illegible]lista tutt'insieme, perchè nessu[illegible]mi gli [illegible] dovrebbe dirsi Abelardo [illegible] dirions volontiers [illegible] ce sens très-favo[illegible] qu'à l'espèce et [illegible] sans toutefois [illegible] moins, se [illegible]élard, et [illegible]ments»

pensato sempre singolare e non mai universale. Quest'individuo così pensato è l'*individuo vago*, cioè il pensiero semplice d'individui reali: e così Aristotile credeva aver conciliato il singolare, dato come solo esistente, e l' universale dato come sola pensabilità di un individo che può esser pensato dopo un altro. Ma lo stagirita non s'avvide che questa possibilità anche pensata suppone già il genere per cui un individuo può ripetersi nella sua esistenza, nella quale ripetizione è necessità che ci sia l'imitazione di un tipo o esemplare, affinchè l'essere ripetuto sia lo stesso di quello che l'ha preceduto: due singolari non possono portare le stesse proprietà in modo che l'uno ripeta l'altro, senza un tipo o un generale che in essi si rappresenti, ed è la *species* o il *genus* che si dica. E questa opposizione tra Platone ed Aristotile rispetto alla natura degli univerlari, si risvegliò al medio evo più fortemente che non fu nei tempi antichi. La scuola alessandrina non vi si era fermata che per poco; ma un passo dell'Introduzione di Porfirio, nel quale si accenna alla quistione platonica ed aristotelica (1), dubitando però di questi generi e specie *sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint; et sive subsistentia corporalia sint, an incorporalia; et utrum separata a sensibilibus, an in sensibilibus posita et circa haec consistentia*; appiccò la gran lite, cui servì di pretesto il comento di Boezio, e che divise le scuole del medio evo in filosofi *realisti*, filosofi *nominalisti*, e filosofi *concettualisti*.

Giovanni Roscellino insegnò che gli universali non fossero altro che puri nomi, confermando la sua dottrina con le parole di Boezio, *videbitur genus omnino non esse*; mentre Guglilmoe di Champeaux sosteneva anzi l'opposto, cioè che gli universali siano reali, e reali anche nei singolari (2), appoggiando pure questo insegnamento sul detto di Boe-

(1) v. PORPHYRII *Introduct.* SEVERINO BOETHO *interpr.* Proem. c. I: e la *Exposit.* AVERROIS e le *Adnotat.* LEVI, in *Opp. Aristot. Stagir.* vol. I. Ven. 1704.

(2) v. MICHAUD, *Guillaume de Champeaux* et les Écoles de Paris au XII siècle, etc. liv. I. ch. V. e VI. Paris 1867.

zio, che il genere *ita commune esse debet ut et totum sit in singulis et unico tempore, et eorum quorum commune est constituere valeat et conformare substantiam:* tantochè Abelardo portò nel suo commentario sopra Porfirio questi diversi sistemi tutti convalidati dell'autorità di Boezio; nè Abelardo stesso volendo porsi in mezzo ai nominalisti ed ai realisti, insegnando che gli universali eran reali, ma non nelle cose, bensì dentro di noi come *concetti*, e fuori di noi si potrebbero riguardare come *nomi*, ma non privi della realtà che loro apparterrebbe quali concezioni di nostra mente, intendeva scostarsi da Boezio e dal passo che i generi fossero *cogitatio collecta ex individuorum similitudine* (1). La scuola di Abelardo, ch'ebbe nome di concettualista (2), quasi si confondeva col nominalismo di Roscellino, e difatto fu condannata insieme cogli errori dei nominalisti.

Il realismo d'altra parte ebbe varie gradazioni, e si giunse sino alle più esagerate dottrine panteistiche. Alcuni ammettevano i reali esistere in Dio, altri essere reali ed esistere intanto negli enti singolari quasi *in singulis individuis essentialiter esse*, ovvero *singularia individua esse species et genera alio et alio modo attenta.* Il panteismo che si racchiudeva sotto quest'ultimo insegnamento fece pur condannare i realisti, già non conosciuti che come insegnatori di panteismo sin da quando Giovanni Scoto Erigena insegnava

(1) v. T. M. Sever. Boetii *In Porphir. Comments* nelle *Opera omnia*, t. II, ed. Migne, Paris. 1860.

(2) Il sig. Lévêque ne' suoi *Études de Philosophie* fa di Abelardo un realista, nominalista e concettualista tutt'insieme, perchè nessuno di questi tre nomi gli convenga; anzi dovrebbe dirsi Abelardo essere stato *universalista* e null' altro. « Nous dirions volontiers qu'il fut *universaliste*, à entendre ce terme dans ce sens très-favorable, que le philosophe a attribué tant au genre qu'à l'espèce et à l'individu la part de réalité qui revient à chacun, sans toutefois réussir toujours dans cette difficile tentative. Ainsi, du moins, se trouveraient conciliés les jugement divers postés sur Abeélard, et naturellement expliquée l'apparente contradiction de ces jugements» v. *Quatr. Etud.* V. p. 410. Paris 1864.

che la natura divina sia l'essenza di tutte le cose: *est enim omnium essentia* (1).

Ma questo sistema, che in sostanza è panteistico, è il falso realismo con cui non ha che fare la dottrina di Platone, e solo non ha per appoggio che la filosofia alessandrina e la sua misticità. Il vero realismo combatte il nominalismo, perchè questo sistema è idealista e scettico e le sue fonti sono nel sensismo; ma non sostiene gli eccessi dell'opposta scuola cui diede il nome Guglielmo di Champeaux e poi continuarono David de Dinant e Amaury de Ben; bensì dicendo che le idee sono reali intende che non sono un nulla, ma sono in sè stesse, benchè non sieno trasformate in soggetto dei singolari, con l'inconveniente che « se la medesima essenza del genere forse nelle diverse, specie il medesimo animale sarebbe razionale e irrazionale » (1). Le scuole italiane e massimamente s. Tommaso, predicarono questo secondo realismo che possiamo ritenere come il vero interprete della dottrina platonica. Nè parrà curioso che su questo proposito s. Tommaso sia da noi detto platonico e realista, anzichè aristotelico, e *nominalista* siccome da qualcuno è stato detto, a chi ricorderà la necessità che pone il s. Dottore delle *Idee* o *Forme* nella mente divina, a somiglianza delle quali è fatto il mondo: *necesse est, quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cujus mundus est factus.* (Sum. q. XV. 1.), sì che esse sieno gli *esemplari* eterni delle cose, e come principio conoscitivo, le loro *ragioni* (*exemplar. ratio*). Che se pare dare all'intelletto agente la riduzione in atto degli universali o intelligibili in potenza, i quali sarebbero tirati da' particolari somministrati da' sensi, pur essi universali non sono mai mera creazione dell' intelletto, ma raccolti dalla natura all'occasione del particolare, il quale nella *in-*

(1) v. *De divisione Naturae*, lib. I, in JOANNIS SCOTI *Opera quae supersunt.* ed. Migne, Paris 1853: e vedi il libro *Scot Erigène et la Philosophie Scolastique* par J. SAINT-RENÉ TAILLANDIER, deux. Part. ch. II, III, VIII. Paris 1843.

(2) S. TOMMASO. *Degli Universali*, tratt. I.

tenzione della natura sempre precede il singolare, come nella *operazione* va per l' opposto (1). Poi, « dalla verità dell'intelletto divino esemplarmente procede nell'intelletto nostro la verità de' primi principj, secondo la quale di tutte cose noi giudichiamo (2) » sì che si può dire così che « noi giudichiamo delle cose per le ragioni immutabili, ovvero per la verità increata (3). » Nè pare il s. Dottore alieno dalla sentenza di Boezio, il quale « pone le forme materiali essere immagini non di Dio, ma delle forme immateriali, cioè delle ragioni ideali esistenti nella mente divina, dalla quale originano secondo perfetta similitudine (4). » Pertanto così per Platone come per s. Tommaso, le idee sono i tipi eterni delle cose esistenti in Dio quasi esemplari o paradigma del mondo, e noi le apprendiamo, ma senza essere fatte da noi; siccome le cose nel mondo le rappresentano perchè sono copie di essi esemplari, ma non sono confuse con esse; quindi le idee così prese sono eterne ed assolute, mentre le copie e la cognizione che noi ne abbiamo riescono temporanee e relative; e se Platone disse che le idee erano Dii, ciò non s'intende se non come se avesse voluto dire ch'essendo in Dio sono divine, e Dio operando secondo queste sue idee quasi ancor esse siano attive.

Alcuni antichi Padri della Chiesa riguardarono queste idee, che prese insieme fanno il Logos Platonico, come il Verbo divino, da cui e per cui le Scritture dicono essere state create tutte le cose; sì che le cose non sarebber altro che imitazioni del pensiero divino, e potrebbero dirsi giusta il Vico *pensieri di Dio*, siccome nella Cosmologia abbiamo notato: ma presso i Padri il Verbo fu sempre per-

(1) v. *Degli Universali*, tratt. 1. p. 479 e seg. negli *Opu*[illegible] *losofici scelti di s. Anselmo d'Aosta, di s. Tomaso d'Aquino, di* [illegible] *naventura e di G. Gersone*, tradotti da A. Rossi. Firenze, Lemon[illegible]

(2) v. *Della Verità* art. IV. Opusc. cit. p. 222.

(3) v. *Della Mente* art. VI. *Opusc.* cit. p. 309.

(4) v. *Della Mente* art. VII. *Opusc.* cit. p. 319.

sona divina e Dio, come il Padre che eternamente lo genera; quando presso i Platonici non sempre nel Logos si considerò la ipostasi divina (1).

Pare essere stato Aristotile che con le sue specie già esistenti nelle cose stesse del mondo, nè divisibili da queste se non per astrazione, apriva sin d' allora la via ai falsi realisti, i quali appunto voleano pigliare le idee eterne e divine come le cose stesse determinate e finite; ciò che non vuol dire altro che insegnare il panteismo. Dippiù, Aristotile faceva così degli universali tanti intelligibili soggettivi identici al soggetto intelligente; e poichè questi universali si accorgeva essere necessarii, aprì pur la via al sistema delle *forme innate* o delle *categorie* di Kant e del Rosmini: sicchè l' opposizione fatta a Platone come insegnante l'idealismo andò a finire in un vero idealismo che poco si allontana dallo scetticismo; quando la giusta interpretazione del realismo platonico, e la non confusione delle idee con le cose, che solamente rappresentano, o imitano, ma non sono le cose stesse, ferma la soluzione della quistione; e non ci fa cadere nè nel panteismo, nè nel nullismo, a cui per diritta conseguenza eran condotte le scuole dei realisti o dei nominalisti nei tempi di mezzo.

Ma, la dottrina platonica delle idee continuata da s. Agostino (2), e da s. Bonaventura, e abbracciata pur da s. Tom-

(1) S. Agostino preferì Platone e i Platonici veri a tutti gli altri filosofi, per la ragione che «Hi vero, quos merito ceteris anteponimus, discreverunt ea quae mente conspiciuntur, ab iis quae sensibus attinguntur: nec sensibus adimentes quod possunt, nec eis dantes ultra quam possunt. Lumen autem mentium esse dixerunt ad discenda omnia, eumdem ipsum deum a quo facta sunt omnia.» Ma non lasciò di notare gli errori de' platonici, a petto della filosofia cristiana. v. *De Civit. Dei* L. VIII. c.

(2) « Sunt ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae, ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur, et cum ipsae neque oriantur, neque intereant; secundum eos tamen formari dicitur omne quod oriri

nano nel senso stesso di s. Agostino, arrivò sino al Malebranche, il quale ne' tempi moderni pare aver dato il nome alla teorica della visione ideale. Questo francese filosofo portò nella scienza molte ragioni della Teologia, e diede per teorica della cognizione che noi conosciamo tutto in Dio, come il luogo degli spiriti, sì che è Dio che ha posto in noi le idee delle cose, le quali altrimenti non si potrebbero conoscere, non ci essendo legame alcuno tra gli oggetti conosciuti ed il nostro intelletto conoscente, nè dandosi in noi capacità alcuna di poter creare esse idee (1). Ed Malebranche si verrebbe per poco a dire che sia Dio che pensi in noi: oppure l'esagerazione della dottrina platonica poco sia a non confondersi col panteismo (2). Queste idee, secondo il Malebranche, non sono innate in noi, perchè nessuno sarebbe nunto; ma in Leibnizio già ap-

et interne pater, et unus quod idem et interit. » S. August. *Lib. 83 Qq. quæst. 46.* Veggasi sul proposito della dottrina di S. Agostino sulle Idee l'opera del Simorivom, *La Philosophie de St. Augustin* t. 1. l. 1. ch. II. *Des idées.* Paris 1866.

(1) v. Malebranche, *Recher. de la Vérité*, Liv. troisième, deux. part. ch. III. p. 285 e segg. Par. 1674. ed. par Simon.

(2) Il Malebranche stesso quasi per poco si avvedeva del pensiero che poteva pigliare la sua dottrina, e difatti aggiungeva: « Mais quoique je dise que nous voyons en Dieu les choses materielles et sensibles, il faut bien prendre garde que je ne dis pas que nous voyons en Dieu les sentiments, mais seulement que c'est de Dieu qui agit en nous, car Dieu connaît bien les choses sensibles, mais il ne les sent pas. Lorsque nous apercevons quelque chose de sensible, il se trouve dans notre perception sentiment et idée pure. Le sentiment est une modification de notre âme, et c'est Dieu qui la cause en nous, et il la peut causer quoiqu'il ne l'ait pas, parce qu'il voit, dans l'idée qui il a de notre âme, qu'elle en est capable. Pour l'idée qui se trouve jointe avec le sentiment, elle est en Dieu, et nous la voyons, parce qu'il lui plaît de nous la découvrir; et Dieu joint la sensation à l'idée lorsque les objets sont présents, afin que nous le croyions ainsi et que nous entrions dans ces sentiments et dans les passions que nous devons avoir par rapport à eux » Malebranche, *Recher de la Vérité*, Liv. troisième, Part. II. ch. VI.

[illegible] come insite, non essendo che opera tutta sog-[illegible] e quasi scomitolate da una prima idea posta in [illegible] d. Dio nel momento della creazione; siccome tutti i movimenti del corpo non sarebbero che sviluppi di un primo movimento pur impresso dallo stesso Dio. L'anima per Leibnizio sarebbe un piccolo mondo in cui stan chiuse idee distinte ed idee confuse, idee senza coscienza di esse, ed idee di cui si ha coscienza, idee oggetto del pensiero e idee che possono essere oggetto, ma stanno in noi per loro natura come *naturali abitudini* (3). La qual dottrina era da' Leibnizio contenuta in quel suo principio già notato che sia impossibile che un ente creato qualunque operi con sua azione sovra un altro ente creato, dimodochè sì le idee e sì i moti del corpo si rispondono è vero, ma non per vicendevole relazione, bensì per un'armonia che fu tra loro prestabilita da Dio. Così questo celebre filosofo alemanno faceva uscir le idee dal fondo stesso della nostra mente (2), poco lontano dalla dottrina che indi il Kant doveva svolgere con grande forza di mente, ed a cui doveva dare il nome di *criticismo* dal titolo del libro in cui fu esposta,

(1) v. Leibniz. *Nouveaux Essais sur l'entend. humain*, Liv. I. ch. 1. p. 93 e segg. Liv. II. ch. 1. p. 121 e segg. *Oeuvres*, par Jacques, *Prem. Série*. Paris 1846.

(2) « C'est qu'il faut donc dire que Dieu a créé d'abord l'âme ou toute autre unité réelle, en sorte que tout lui nasse de son propre fond, par une parfaite *spontanéité* à l'égard d' elle-même, et pourtant avec une parfaite *conformité* aux choses de dehors; et qu'ainsi nos sentiments intérieurs, c'est-à-dire, qui sont dans l'âme même et non dans le cerveau, ni dans les parties subtiles du corps, n'étant que des phènomenes suivis sur les êtres externes, au bien des apparences véritables et comme des songes bien réglés, il faut que ces perceptions internes dans l'âme même lui arrivent par sa propre constitution originale, c'est-à-dire, par la nature rappresentative (capable d'exprimer les êtres hors d' elle par rapport a ses [illegible]) qui lui a été donnée dès sa création, et qui fait son ca-[illegible] individuel » Leibniz, *Systeme nouveau* ecc. p. 584. prem. Ser. [illegible] Paris, 18.

e da noi conosciuta nella Logica, nè ora opportuna a ripetere.

Credeva il Kant evitare con la sua dottrina i difetti del Leibnizio e del Locke, il primo dei quali secondo lui aveva *intellettualizzato i fenomeni sensibili*, come il secondo aveva *sensualizzato i concetti dell'intendimento*. Ma questo mezzo che il Kant intese pigliare specialmente colla sua dottrina dello *schematismo*, per cui tra il *concetto puro* o la forma categorica, e la *imagine*, insegnò starsi un certo *schema* che non sia più un che *puro*, ma nè manco un che *empirico particolare*, sfugge in vero gli errori notati nel Leibnizio e nel Locke? A noi pare che il Kant abbia anzi raccolto gli errori dei due sistemi in uno, riuscendo poi allo scetticismo invece di dar solide basi con la sua critica analitica e trascendentale alle nostre cognizioni.

Pochi filosofi si trovano che respingano del tutto il soggettivismo, in modo da far porre l'atto della cognizione nostra dalla natura dell'obbietto, com' altri dalla sola capacità intellettiva del subbietto. Il Galluppi, per esempio, oppugnò le idee innate, e fece tutto venire in noi dall'esperienza e dal raziocinio; ma pur volle ammessi certi principii primitivi, o disposizioni che dir si vogliano, secondo i quali noi conosciamo. Nè diversamente fece lo spagnuolo Balmes; il quale combattè le idee innate siano intuitive, siano non intuitive, siano universali, siano particolari; essendochè porre idee innate prima che noi pensiamo, sarebbe lo stesso, disse il Balmes, di porre atti intellettuali prima che il nostro spirito eserciti la sua attività. Ma egli pure ammise certi elementi primitivi di nostra intelligenza, cioè l'intuizione dell'estensione come base di tutte le rappresentazioni sensibili, e l'idea di ente come fondamento di tutti i concetti: e questi due elementi si trovano *a priori* sottoposti alla legge del principio di contraddizione, e *a posteriori* ai dati somministrati dall' esperienza esterna ed interna. Sono elementi che preesistono, ma in germe, cioè nelle facoltà percettive, i quali si sviluppano quando si offrono le cause o le occasioni eccitanti.

opposta del tutto a qualunquesiasi scuola soggettiva o idealista, è stata la scuola scozzese, a cui si deve la bella dottrina della percezione, per la quale noi cogliamo le cose in sè stesse, epperò tali quali sono in sè medesime: la percezione degli Scozzesi è un'affermazione primitiva che precede la riflessione, ed è più oggettiva che soggettiva, cioè più posta dall'obbietto anzichè dal soggetto. La quale dottrina della percezione fu dal Galluppi applicata alla sensazione, che disse oggettiva in quanto porta con sè i caratteri dell'oggetto, come nella percezione c'è già la realtà di esso obbietto affermata da noi per modo naturale e quasi istintivo. Inoltre la scuola scozzese rifiutò qualunque specie o imagine che si diceva trovarsi nelle nostre cognizioni, e ritenne che non si ci trovi che l'obbietto stesso immediatamente appreso: la quale apprensione giudicò il Rosmini essere per gli Scozzesi piuttosto la percezione sensibile, che la intellettiva; nè forse ha torto il Rosmini di giudicare in questo modo la dottrina del Reid. Alla quale pur molto si accosta l'affermazione o l'intuizione primitiva del Mamiani, per cui la mente afferma la sussistenza d'alcuna cosa, e per cui il pensiero convertendosi soprà sè stesso porta la contemplazione degli atti suoi proprii, che divengono oggetto e termine di un nuovo atto, cioè della riflessione, donde viene l'astrazione e l'universalità nelle idee.

Il Mamiani ritiene egli pure che il nostro intelletto costi di materia e di forma; di materia ricevuta da fuori, di forma che operi dentro: e nota delle proprietà immanenti e dei modi d'azione che sono come le cagioni costanti delle nostre idee. Dalle quali due classi di cagioni costanti e formali risultano, secondo il Mamiani, cinque condizioni pure formali della materia conoscitiva. La prima è chiamata *pas-*[illegible], e si trova nelle idee particolari come emanazioni d'un subbietto ch'è fuori di noi: la seconda è detta *unità*, [illegible] l'universale quasi posto dalla mente nostra, [illegible] in modo assoluto: la terza, ch'è *subbiettività*, [illegible] idee subbiettive, per le quali son traspor-

tate nell'obbietto conoscentemente certe qualità e certi atti che non vi esistono nè vi potrebbero esistere: la quarta, detta *assolutezza*, induce il necessario, e nasce dal concetto positivo dell'essere confrontato col concetto negativo della privazione, e posti così in contraddizione in modo che non possano coesistere insieme l'esistenza e la privazione. Questo è l'assoluto logico che anche il Mamiani non vuol reputare nè subbiettivo, nè mentale, nè umano, ma come varco legittimo dall'idea alla realità, e dall'incondizionale logico al metafisico. La quinta forma finalmente è detta *affermazione*, e crea i giudizii istintivi sintetici: è forma sempre uguale a sè medesima, nè nei giudizii altro muta che la materia. Poi a queste affermazioni istintive, gagliarde e invincibili, il Mamiani pare di voler cercare una causa vera ed efficiente non dentro di noi ma fuori, non subbiettiva, ma obbiettiva; e crede che cagione vera che risponda a tutto questo fatto psicologico sia l'Assoluto medesimo, di cui abbia la mente umana una occulta ed assidua intuizione, ma sublime e internata e diversissima da tutte le forme di sensibilità ed intelligenza che portano le nostre cognizioni. La quale teorica del Mamiani, inclina alla percezione degli Scozzesi senza essere Scozzese, vicine della dottrina della visione ideale senza essere nè Malebranchiana, nè Giobertiana; sì che si può conchiudere che il Mamiani insegni apertamente la dottrina della percezione obbiettiva, in cui oggi par che convengano i migliori filosofi. È questa dottrina della percezione obbiettiva, e della intuizione come egli la intende dell'assoluto, con più precisione ha esposta l'autore recentemente in un libro, nel quale ha dato il *compendio* e la *sintesi della propria filosofia* (Torino 1876). Pel Mamiani l'intuito dell'Ente, subbietto comune e immutabile delle verità necessarie, è perenne ed accade senza mediazione veruna; onde, stante che nella visione dell'Ente primo e reale « la realtà sua ci si affaccia determinata quanto al sussistere, indeterminata per ogni altro rispetto » le idee sono forme intellettuali connesse con la detta realtà per modo essenziale,

« tanto che non possiamo staccarlene se non astrattivamente, e per semplice distinzione mentale, e così avviene che noi apprendiamo con un solo ed unico atto l' Ente reale e le forme intellettive che lo determinano e specificano, ciascuna delle quali è sempre a lui riferita, ed in lui si compie come in suo sostegno perenne od incommutabile. » Dal che l'illustre Autore tira la *rigorosa* definizione delle idee, che tiene, dice, un luogo eminente nelle riformazioni ed innovazioni portate dal suo libro, ed è che le idee sono dunque *rappresentazioni che l' Assoluto fa di sè stesso, rivelandole agli intelletti a ciò sufficienti e unificandole sostanzialmente nella realità, energia ed infinitudine propria e da quegli intelletti apprensibili* (1). In vero noi non intendiamo chiaramente che si voglia dire una *realità* scevra di determinazioni, quale sarebbe, secondo il Mamiani, la realità che noi possiamo apprendere dell'Ente; e come le idee, assolute e necessarie, possano venire a noi da un che indeterminato, rispetto a noi, benchè assoluto e necessario per sè stesso: ma una siffatta dottrina è pur un aspetto del platonismo, che ha avuti i suoi seguaci; ed è una fortuna per l'Italia il sentirla rinnovare con tanta autorità di maestro, quando la debolezza degli studi fa all'amore colla dottrina positivista, e l' utile di mutar dottrina, costume, professioni ogni giorno, fa rinnegare qualunque cosa, che porti indizio di assoluto, e d' immutabile, come fa uopo che sia la Verità, la Giustizia, il Dovere morale.

In maniera più elevata è questa stessa dottrina della percezione, che si trova nella illuminazione che riceve la mente umana dalla verità assoluta secondo i Neoplatonici, e secondo la Ragione Impersonale del Cousin. Il cogliere l'intelligibilità delle cose per la luce dell' Assoluto che risplende alla mente, è appunto la percezione intellettiva che si collega colla sensitiva o istintiva, o con l' affermazione detta dal Mamiani, per la quale raggia di continuo

(1) Mamiani *Compendio e sintesi della propria filosofia* etc.

nelle umane percezioni la luce intuitiva dell'assoluto, che sforza l'animo ad affermare ed asseverare alcune sintesi primitive di nostra cognizione, donde la riflessione tira tutta l'Analitica delle idee. Senza questa interpretazione non reggerebbe affatto la dottrina del Cousin che ci sia una ragione nè divina nè umana, ma tramezzo alla verità assoluta e alla relativa, e pertanto impersonale in quanto tutti gl' individui comunicano a lei, ma di nessuno individuo si può dir propria. Questa ragione ci pare che non sia se non la verità stessa intelligibile a noi, di modo che la sua intelligibilità porti in tutti uno stesso conoscere, che si dice *ragione*, e si trova ugualmente come proprietà essenziale in tutti gl' individui della specie umana, formando quella che gli scolastici dissero luce intellettuale, lume di ragione.

Nè diversamente insegnano le dottrine del Rosmini e del Gioberti; pel primo dei quali noi abbiamo innata la percezione dell'ente possibile che chiama *Idea*, per cui possono in noi darsi tutte le altre idee; e pel secondo noi non abbiamo innata, ma acquisita, quantunque ingenita nel primo esercizio del nostro pensiero, questa percezione dell'essere non già come possibile e astratto, ma come reale e concreto, anzi come ragione degli altri esseri che non hanno in se stessi la possibilità dell' esistenza. Pel Gioberti la percezione primitiva e continua è detta intuizione dell' Ente creante, sicchè noi in qualsiasi conoscenza di cose abbiamo sempre l'intuito permanente e continuo della *creazione*, cioè che l'esistenza del relativo è per l' assoluto e quella del contingente pel necessario, in cui si ha la ragione di essere del suo opposto, il quale per se non potrebbe mai essere.

Onde il Rosmini dà le idee particolari come generate dall' idea primitiva e generale dell' essere applicata a certi dati dal sentimento: il quale come materia sarebbe oscura, unintelligibile, non più che una cieca affezione o modificazione, ma l'intelletto che ha sempre dinanzi a sè l'ente possibile, riferendo la realtà alla detta materia per l' atto della

percezione che insieme è un giudizio, ne coglie quasi tante determinazioni speciali dell'essere possibile, che sono per noi realtà ed idee. Ma pel Gioberti le idee particolari nascono dall'Idea, ch'è l'Ente in relazione colla nostra mente, per via di creazione; cioè del modo stesso come le cose esistono in quanto son poste all'essere dall'ente creatore. La dipendenza dalla prima idea è di relazione e non di generazione: e secondo il sistema ontogico che l'autore seguiva, le idee non sono nostra fattura, ma rappresentazioni obbiettive poste in noi dalla realtà che rappresentano; sicchè gli esseri finiti e relativi pongono in noi rappresentazioni finite e relative, ma l'essere assoluto ed infinito idee assolute ed infinite, che possono dirsi divine in quanto sono Dio stesso presente alla nostra intelligenza. Queste due teoriche, o signori, non accordano che nel solo principio che la prima idea sia l'idea dell'essere; ma indi discordano per tutto, perchè la natura di questa prima idea nei due sistemi è pure discorde e diversa, come discorde il metodo, l'uno psicologico, l'altro ontologico. Accordano poi eziandio nella necessità del sensibile per l'intelligibile, onde tutte e due professano la dottrina della percezione obbiettiva, giusta la scuola scozzese, benchè un pò diversamente presa; e tutte e due sentono la necessità della parola per la idea, che altrimenti non potrebbe circoscriversi nè esser fermata dalla nostra riflessione. Pertanto, secondo queste dottrine, va ritenuto che il pensiero, siccome si è detto, non stia senza la forma sensibile, o fantastica, meno nel primo momento della intuizione, quando ancora la mente non si è ripiegata sopra sè stessa, epperò non è avvenuto il secondo modo della cognizione, per cui si fa chiara e distinta, cioè la riflessione. Nè noi crediamo poter fare separazione tra l'intelligibile ed il sensibile nel fatto della cognizione: chè l'una e l'altra percezione sono simultanee; siccome simultaneo è l'esercizio della intelligenza e della [illegible] sensiente, e come unico essere ed unica persona [illegible]o, ch'è spirito e corpo nel tempo istesso.

[illegible]on possiamo riferire tutte le dottrine sia antiche

sia moderne o contemporanee rispetto alla origine delle idee; dottrine che si collegano sempre colla metafisica dei sistemi, sia anche negativa, siccome nella scuola positivista, sia opposta a una forza o soggetto immateriale e spirituale, siccome presso i materialisti o i monisti de' nostri tempi. Pe' quali le idee non possono essere che le stesse modificazioni organiche o la generalizzazione delle sensazioni, ovvero una evoluzione di queste, siccome vuole il Lays, e qualch' altro della scuola psicofisica ed *associazionista* inglese. Ma dicendo della scuola che fu detta ideologica, noi troviamo che, benchè avesse voluto contraddire alle antiche scuole, pur essa parla della origine delle idee d'infinito e di finito, di assoluto e relativo, di sostanza e di attributo. di unità e moltiplicità, di causa e di effetto, e simili: e chi dei filosofi spiega di un modo, chi di un altro la origine o genesi di queste idee. Se si tiene dalla parte del psicologismo è di conseguenza, o signori, che le dette idee vengano tutte da noi stessi, sia come innate, sia generantesi tutte dall' idea dell' essere e dal sentimento modificato per le sensazioni di corpi esteriori, sia come astrazioni operate dal nostro intelletto sopra i dati di coscienza o di esperienza o interiore o esteriore. Il nostro essere stesso privato di limiti darebbe l' idea d' infinito, che perciò sarebbe negativa, e positiva quella di finito; la somma astrazione dell' essere senza nessuna determinazione sarebbe l' assoluto; la nostra identità sentita perennemente dalla coscienza porterebbe l' idea di sostanza, e di unità; come la nostra volontà, per cui va operata qualcosa da noi stessi, fornirebbe l' idea di causa, tanto combattuta da David Hume siccome non esistente, nè rispondente a cosa alcuna, che veramente potrebbe essere causa nel senso che subbiettivamente da noi è intesa. L' ideologia figlia del psicologismo è facile, o signori, ad essere creata, ma difficilmente può reggersi in piedi, ove non si voglia pigliare l' idealismo e lo scetticismo come il natural essere di nostra mente. Noi non stiamo punto per questa parte cogli ideologi che così facilmente si spacciano della difficilissima qnestione delle idee: ma fermi al prin-

cipio del Vico che l'ordine delle idee dee procedere secondo l'ordine delle cose, è dalla natura di queste che facciamo porre la loro rappresentazione ed affermazione subbiettiva, che pigli la stessa natura del suo obbietto; sì che l'idea è sempre obbiettiva, come la percezione che coglie esso obbietto, non mai creazione o finzione subbiettiva, la quale nulla ha che fare con l'obbietto, tanto che si è giunto a dire che l'assoluto logico o mentale sia tutt'altro dell'assoluto ontologico, nè l'ordine delle idee e quello delle cose abbiano tra loro rispondenza. O le idee, o giovani vengano dall'obbietto colto per l'intuito, da cui lo piglia la riflessione e lo rappresenta a sè stessa per ripetizione subbiettiva del reale; o la scienza sarà un ludibrio dell'intelletto, un trastullo, anzichè la più degna ed importante occupazione dell'uomo sulla terra. La nostra cognizione è *adunamento*, *cogitatio*, non creazione di nostra mente. Pel che, noi non insegniamo le idee *a priori*, nè le idee *a posteriori* nel senso degli ideologi o de' sensisti, cioè come astrazioni e generalizzazioni de' fatti sensibili: chè senza l'obbietto non ci è idea, e se questa è una rappresentazione non si può dire astrazione e generalizzazione, nel senso de' sensisti e de' positivisti. Le idee che ci vengono dalle forme delle cose si trovano in noi insieme colla relazione di nostra intelligenza ad esse cose, le quali si specchiano nella intelligenza, e vi si replicano senza che perdano nella rappresentazione mentale il carattere loro reale. Da ciò l'ordine logico delle idee così come l'ordine ontologico delle cose; e nella equazione della forma dell'intelletto e della entità della cosa il fondamento e la distinzione delle idee in *adequate*, *distinte*, *chiare*, siccome sono notate nell'ordine della riflessione; alla quale siccome si è detto appartengono le *nozioni* e i *concetti*, ne' quali entra la esperienza, benchè non si debba solamente intendere della esperienza sensata, ma pur della intellettiva. La ripetizione della percezione intellettiva, o la esplicazione riflessiva della intuizione, è anch'essa una esperienza, ma ben diversa da quella de' fatti fisici e delle sensazioni. La modificazione sensitiva che si ripete è certamente

una esperienza, atteso l' esercizio de' nostri sensi e il fatto ripetuto dell' attività nostra esterna ed interna, o della passività, ma è pure una cotale esperienza l'opposizione intellettiva che si ripete, la percezione e il giudizio che giungono a rendersi abituali, e raccolgono intanto le idee, svolgono le nozioni e partoriscono i concetti (1).

Raccogliete, pertanto o giovani, tutte le dottrine del nostro insegnamento e troverete come per conseguenza in esse racchiusa quale sia la nostra sulla origine delle idee. Le idee d' *infinito* e di *finito* son poste in noi dallo stesso infinito o dal finito per l'affermazione che e dell' uno e dell'altro facciamo, sì che ne resti nella nostra mente la loro rappresentazione che è la ripetizione subbiettiva della intuizione o visione obbiettiva. Nè altrimenti avviene per l' idea di *assoluto* che è l' affermazione dell' essere che è per se stesso, e per quella di *relativo*, che importa tutto ciò che ha la sua ragion di essere per l'assoluto, nè può stare senza di questo. E così dell'altra di *causa*, che è pure affermazione dell'ente agente o creante, qual l' intelletto l' apprende direttamente o implicitamente in qualsiasi essere che afferma, anche fossimo noi stessi, ove non trovando la ragione intrinseca dell' essere, è necessità che affermi estrinseca questa ragione, cioè che affermi esserci

(1) Il Conti ha fatto bene avvertire che certe distinzioni delle idee, anzi le distinzioni fondamentali, si trovano *idealmente* e *sperimentalmente*; e dice l'idea che è « il termine interno o carattere spirituale, scritto nelle tavole dell' intelletto », quasi un' immagine intellettiva dell' oggetto che svegliò la potenza (dell' intelletto), in quel modo che l' atto del senso genera le sensazioni e i fantasmi ». Onde « per la sensazione abbiamo l' apparenza delle qualità sensibili, colori, sapori, odori ec.; per l'idea invece apprendiamo ciò che è la cosa (id quod res est) ». Però l'idea ci mostra l' *essenza ideale* degli oggetti, ossia *la natura delle cose in idea*. come il Geometra vede in idea la natura del quadrato, del triangolo e del cerchio ». E aggiunge che « l' idea è mezzo di conoscere l' oggetto (non est id quod intelligitur, sed quo intelligitur), perocchè ha relazione coll' intelletto e coll' oggetto » v. *Il Vero nell' Ordine*, v. 1. cap. X. p. 185. Firen. 1876.

la Causa creante per la quale esistiamo, e senza la quale non sarebbe in fatto sia la nostra, sia l' esistenza delle altre cose finite e contingenti che noi conosciamo. L' affermazione dell'*esistente* e dell'*Ente* è simultanea; e però simultanea è in noi l' idea di *causa*, che solo precede logicamente, e quella di *effetto* che è necessità che segua e logicamente e cronologicamente. Così dalla permanenza dell' essere abbiamo la *sostanza*, e da quel che non è permanente sia in noi stessi, sia nelle cose che conosciamo, e possiamo avvertire pe' mutamenti che hanno relazione colla nostra attività e passività intellettiva e sensitiva, e il nostro giudizio riferisce ad altra cosa, abbiamo quella di *attributo*, di *qualità*, di *accidente*. L' ordine delle idee, o signori, ripeto e ripeterò sempre, procede secondo l' ordine delle cose.

Pertanto, sian fermati rispetto alle idee le seguenti conclusioni.

1.

Le due forme che piglia il pensiero sono la spontanea e la riflessa: l' Hegel gliene dà cinque; altri tre principali, dell' infinito, del finito e della vicendevole relazione. Si può eziandio nel pensiero distinguere la forma obbiettiva e la forma subbiettiva; l' attività o la passività preponderante della nostra intelligenza.

2.

L' *idea* porta intrinseco il carattere di oggettività; riguarda l' intelligibile, anzi è essa stessa un intelligibile. Le idee sono rappresentazioni obbiettive ed intellezioni soggettive; sono acquisite, non innate. Il *concetto* viene prodotto dal soggetto; ed è l' opposto dell' idea, in quanto questa si riferisce a un obbietto, che rappresenta e intende.

3.

La quistione degli *universali*, come quella della *visione ideale* hanno accompagnato in ogni secolo i più grandi sistemi che ci siano in filosofia. Il falso realismo riuscì al panteismo, come il nominalismo all'idealismo e allo scetticismo: il vero realismo scanza l'errore, e risponde alla quistione con sodezza di ragionamento, stante il reale farsi ideale, e le idee nostre così procedere secondo le cose, senza le quali non potrebbero darsi, essendo loro rappresentazioni, della guisa stessa come le cose sono imitazioni, simolacri, ombre delle idee eterne, nelle quali hanno la loro ragione di essere o la loro essenza ideale.

4.

Per la dottrina del Mallebranche si nega ogni attinenza reale tra il conoscente e il conosciuto; così come pel Leibniz le idee escono dal fondo stesso della nostra mente, e l'una è svolgimento dell'altra. Nè il Kant sfugge gli errori del Locke, e specialmente del Leibniz, voluti correggere; nè poi si saprebbe ammettere la dottrina del Galluppi e del Balmes, senza pericolo di ridurre a fatto istintivo il fatto della cognizione, e per poco non cadere nell'idealismo.

5.

La scuola Scozzese è opposta del tutto alle scuole soggettive e idealiste, ritenendo che nella nostra cognizione non ci si trovi che l'obbietto stesso immediatamente appreso; dottrina sottosopra sostenuta dal Rosmini per la percezione sensibile, dal Mamiani per l'affermazione o l'intuizione primitiva, intellettuale, e dal Gioberti per la percezione immediata dell'Ente nel primo esercizio del nostro pensiero, che chiama intuito, e visione ideale.

6.

Le due teoriche del Rosmini e del Gioberti partono entrambe dall'idea dell' essere, ma discordano sulla natura di quest' essere, e quindi sulla derivazione o origine delle altre idee: le idee secondo il Gioberti non sono nostra fattura, ma rappresentazioni obbiettive poste in noi dalla realtà stessa che rappresentano; pel Rosmini sarebbero determinazioni della forma dell' ente possibile posseduta dal nostro intelletto, all' occasione de' sentimenti speciali, che darebbero la *materia* alla nostra cognizione.

7.

Il pensiero non sta, senza la forma sensibile; nè nel fatto della cognizione può ammettersi la separazione tra l' intelligibile e il sensibile: l' esercizio della intelligenza e della facoltà sensibile è simultaneo. L' ideologia posta dal psicologismo conduce all' idealismo e allo scetticismo; ma l' ideologia fondata sull' ontologismo ha fondamento nel reale, e rappresenta per ripetizione subbiettiva l' ordine obbiettivo delle cose, seconde cui procede, giusta il Vico, l' ordine delle idee. Pel che la cognizione e la scienza umana sono ricostruzione e imitazione interiore del mondo esteriore, così come il mondo reale è specchio, e simulacro o imagine di un mondo ideale che si accoglie nella mente eterna ed Infinita, per cui come disse il Poeta, « natura lo suo corso prende dal divino Intelletto e da sua arte ».

LEZIONE III.

Della formola noologica e logologica.

Abbiamo dato innanzi le formole proprie così della Logica, come della Ontologia; e però dobbiamo ora raccogliere o signori, la formola della Noologia e Logologia. In quella della Logica si trovò racchiusa tutta la tratta-

zione e tutta la natura di essa propedeutica della scienza: nell'altra della Ontologia c'è tutto l'ordine degli esseri com'è realmente, e nelle speciali attinenze dell'essere assoluto e degli esseri relativi, del necessario e del relativo: in questa sarà dato tutto l'ordine del conoscere come è in fatto, e come da intelligibile si manifesti sensibile, ovvero da sensibile sia trasformato per così dire in intelligibile. Sarà adunque questa per la Noologia, la cui materia già, o signori, conoscete per le precedenti lezioni, la formola che possiamo proporvi, cioè: *la mente umana nel fatto primitivo della cognizione coglie simultaneamente nel sensibile l'intelligibile, e veste l'intelligibile del sensibile; sì che l'affermazione spontanea intuitiva passa per la determinazione avuta dal sensibile in riflessa e secondaria, ponendo già la distinzione pur riflessa tra il soggetto conoscente e l'obbietto conosciuto, tra l'essere affermato quale assoluto e l'altro come relativo.* Qualunquesiasi, o signori, la materia di nostra cognizione è tutta chiusa nella suddetta formola, nè resta di fuori cosa che potrebbe esserle aggiunta.

Il pensiero inviluppato qual'è nel momento primo della cognizione, nel secondo è già sviluppato; e il sensibile che non potrebbe da noi essere affermato se in esso non fosse trovato eziandio l'intelligibile, è sentito nel tempo stesso che è appreso ancor questo; e ciò per la ragione che l'uomo è simultaneamente sensiente e intelligente; e non può non vestire di forme sensibili la intellezione o il concetto, come non può non affermare che una cosa ci sia fuori e sia causa delle sue modificazioni, se non perchè con la modificazione si accompagna l'affermazione dell'essere, che è atto tutto della intelligenza. I due sistemi opposti del sensismo e dell'idealismo non possono venire a conciliazione se non per la nostra formola, la quale porta con se la dialettica della cognizione, cioè non esclude l'intelligibile pel sensibile, nè questo per quello. Il Tracy dimezza e svisa la nostra cognizione quando dice che *pensare è sentire;* come la dimezza pure e la rende inutile il Berckeley, quando pone che noi non abbiamo altro termine di nostra cognizione che le idee, nè possiamo nulla

sapere oltre l' idea. Ma nella nostra formola il sentito del Tracy è eziandio pensato, senza che pensare sia lo stesso che sentire; e il pensato o l' inteso del Bercheley è pur capace di forma sensibile, e spesso colto in esso sensibile. Di più, il pensiero non sta senza la parola, nè questa senza del pensiero, come fu creduto possibile agli insegnatori dell' invenzione umana del linguaggio; bensì si pensa e si parla simultaneamente per la necessità che il pensiero esca fuori e si rappresenti sotto forma sensibile. Il qual fatto nel primo uomo non fu certo naturalmente, come nemmeno oggi l' è per quanti nascono, finchè non ricevano la parola dalla madre o dalla balia; ma per virtù sovrannaturale, onde è stata posta, come altravolta abbiamo detto. la origine divina del linguaggio. La parola è la rappresentazione sensibile dell' idea, e tiene del sensibile e dell' intelligibile: essendochè come meramente sensibile è nulla, come segno o veste dell' idea è occasione alla mente dell' ascoltante di nuove idee, ed ha virtù fecondatrice tale da attuare le potenze intellettive che quasi dormivano o erano assai deboli sia nell' adulto, sia nel fanciullo. Altri ha detto sul proposito, o signori, che « le « parole che volano per aria, e al dir di Omero sono ala- « te, si possono comparare a que' semi e ovicini, che por- « tati da lor leggerezza o da un pennacchino se ne vanno « aliando per l' aria a fecondar lontane regioni, e ciascun « de' quali porta in sè stesso una generazione di piante, « che potriano col tempo coprire la terra (1). » Che non fa una parola ricevuta dal fanciullo, dal giovine scolare, e se volete dalle turbe, nella mente che non si era mai fermata sulla idea portata da quel suono misterioso e pieno di vita? La corteccia che è il suono o la modificazione sensibile resta al di fuori, ma dentro nella mente penetra il seme che cresce rigogliosamente da pagare ad usura il lavoro del parlante o dell' insegnante. Nè valga che la parola non sia sempre orale, ma qualche volta è scritta: anche scritta o morta all' apparenza contiene sempre il

(1) Gioberti, *Protologia*, v. 1; p. 321-22. Torino 1857.

germe di vita che basta toccare o smuovere, perchè la parola morta faccia l'effetto della viva; simile a quei semi che da antichissimamente chiusi in vecchi sepolchi, come riversono aria e sentono la freschezza dell'acqua, germogliano subitamente, e arricchiscono la terra di loro vegetazione. Senza il sensibile adunque, o signori, l'intelligibile andrebbe confuso, e per noi sarebbe incomunicabile rispetto agli altri; anzi il pensiero non avrebbe vita, il suo nascere e morire sarebbe tutt'uno; nè dico che senza la parola, come fu avvertito, non diventerebbe esterno, pratico, operativo, cognizione propriamente detta ed azione.

La parola porta con sè una simbolica che riguarda e il mondo e il reale: noi non pigliam criterio dall'autorità altrui in certe conoscenze se non per la parola; e il consenso universale non si manifesta che nella lingua. Il giudizio interiore che fa comunemente la ragione di tutta la specie si esterna per la parola, e si voglia o non si voglia essa è l'ombra delle idee, come le cose create secondo Platone e il Tasso e il Bruno sono ombre delle idee divine. L'intelligibile io ripeto, o signori, nella parola si fa sensibile, perchè ritorni altra volta a natura d'intelligibile. L'intuito per la parola addiviene riflessione, il pensiero inviluppato, sviluppato; ma perchè la parola è collegamento delle menti, nè il collegamento può avvenire senza l'occasione o lo strumento sensibile, è essa che opera tutto il lavoro psicologico onde esce fatta la manifestazione dell'interno all'esterno, ed è mosso il racchiudersi dell'esterno nell'interno siccome avviene tra parlante e ascoltante, tra insegnante e addiscente, tra la madre e il fanciullo, la nutrice ed il bambino. Al quale prima giunge sotto la veste sensibile l'affermazione semplice dell'essere, come ne' nomi sostantivi; indi l'affermazione delle qualità come ne' nomi aggiuntivi o qualitativi; e infine l'azione dell'essere come ne' verbi, primo dei quali lo stesso essere che implicitamente si era affermato negli stessi nomi sostantivi e qualitativi, e poi gli altri che s'aggiungono all'essere perchè tutti il suppongono, nè significano che sua passione o azione che sia.

Del modo poi come sono stati separati per difetto di dialettica noologica i sensisti e gli idealisti; così pure sono stati separati per volersi stare agli estremi certi ontologisti e psicologisti, pe' quali l'assoluto o il relativo si vuol termine di nostra cognizione solamente a sè, e senza comunità di simultanea apprensione e affermazione, sì che l'assoluto sia appreso mentre eziandio è appreso il relativo, e questo nel tempo stesso che quello. È un pezzo, o cari giovani, che dando una formola del primo psicologico, io diceva che nel fatto primitivo della cognizione la mente nostra trovi simultaneamente il termine relativo e il termine assoluto, da cui il primo dipenda per rapporto sostanziale ed intrinseco (1); senza la quale simultaneità ontologisti e psicologisti superlativi staran sempre nemici, e la scienza non raggiungerà la realtà e la verità della nostra cognizione. L'ontologista che fa della intuizione dell'assoluto un che separato da ogni altra conoscenza, non ci saprà spiegare come dall'assoluto venga alla cognizione del relativo; ovvero sarà obbligato a fare del relativo un modo dell'assoluto, secondo il gusto dei panteisti; e lo Schelling difatti ne diede solenne esempio partito da una tale intuizione. Così il psicologista che non sa vedere altro che il suo *io*, ovvero il sensibile finito e relativo, senza l'assoluto, fa di questo una creazione astratta dell'essere limitato e contingente, e non ci saprà mai dar vero conto della realtà dell'essere che dice assoluto: egli è logico quando afferma che l'idea dell'assoluto o dell'infinito sia negativa, o meglio che sia una nostra concezione, cui non sapremo come trovare riscontro nell'ordine della realtà. Ma nella simultaneità dell'affermazione dell'assoluto e del relativo, oltre che l'uno non è affermato senza l'altro, la distinzione che è in questa affermazione porta la realtà dell'uno e dell'altro, e la non immedesimazione nè sostanziale, nè logica, di essi due obbietti della nostra cognizione; tantochè l'esistenza simulta-

(1) v. *Sullo stato attuale e su' bisogni degli studi Filosofici in Sicilia*, doc. VIII. Pal. 1854.

nemente affermata di questa dualità reale, e la non medesimezza dei due termini, racchiude eziandio la loro reciproca relazione, la quale non può essere se non il vincolo di creazione, essendo il relativo per l'Assoluto e non l'Assoluto stesso, il quale stando per sè, come assoluto, non si trova legato al relativo se non perchè questo è effetto della sua attività infinita e libera.

Quando il Gioberti scrisse lo spirito umano essere spettatore continuo della creazione, da certuni si rise o si fe' le maraviglie e si gridò al paradosso, per la ragion che non si penetrò bene quello che si voleva dire; e si scambiaron le metafore del linguaggio col senso metafisico che sotto esse si celava. Si voglia o non si voglia, il primo atto intellettivo è complessivo, ed è posto dall' obbietto, perchè altrimenti se nella nostra facoltà intellettiva l'atto fosse di sua intrinseca ragione, cioè innato, essa sarebbe stata sempre in atto, e perciò assoluta, è non mai cominciata ad essere, bensì immutabile. Ora, il fatto complessivo, intuitivo, porta l' affermazione prima ontologica che racchiude in sè tale quale sia l'ordine obbiettivo; si che si affermano insieme l'assoluto e il relativo, l'oggetto e il soggetto, l'intelligibile e il sensibile; perocchè così va l'ordine dell'essere, e la dualità è legge di fatto che porta la sua tesi e antitesi con la sintesi reale, che ne è fatta, dal di fuori al di dentro di noi, cioè in esso atto della cognizione, dapprima intuitivo, poi riflesso, o naturale e scientifico che si fosse. È stata quistione tra filosofi se l'*Io* si affermi da sè antecedentemente a ogni altra affermazione, ovvero non si affermi che al contrapporglisi il *non-io*; cioè dato che l' obbietto porti nella cognizione la distinzione tra principio conoscente e termine conosciuto. Cartesio pose l'affermazione primitiva dell'*Io* nello stesso pensiero, e del *non-io* fece una affermazione secondaria, un giudizio piuttosto riflesso che primitivo; altri pose l'affermazione primitiva immediata nel sentimento del proprio essere inseparabile dal sentimento delle proprie modificazioni, sì che la percezione che si dà sia e soggettiva ed oggettiva: co-

scienza, apprensione, intuizione, sono atti, al dire del Galluppi, immediati al loro obbietto: e così fra la percezione subbiettiva e gli oggetti percepiti, non v' ha alcun intervallo (1). Onde, pel filosofo napolitano la conoscenza del *fuor di noi* non è un risultato del giudizio, né di un concorso di principî *soggettivi* che elevano le sensazioni al grado di percezioni esterne (L. II, c. I, § 23), come lo sarebbe pel Kant e pel Rosmini, e per non pochi della stessa scuola sensista; bensì « la nostra esistenza intellettuale incomin-« cia colla percezione del *me* che percepisce un *fuor di me*: « fatto primitivo, e che è il solo onde dee partire la vera « filosofia (*ibid.*) » La quale sentenza il Galluppi conforta dell'autorità dell'Ancillon; pel quale l' *Io* e il *non-io* son due dati che si suppongono reciprocamente: nell'*io* c'è affermato il *non-io*, e nel *non-io* c'è l'*io*. Or la nostra formola, o signori, porta dentro questa stessa dottrina, dicendo che si pone eziandio nel fatto primitivo della cognizione, come pel sensibile questa passa a riflessa, la distinzione tra il soggetto conoscente e l'obbietto conosciuto, cioè tra l'*io* e il *non-io*, o il *noi* e il *fuor di noi*, come si dice in certe scuole. E però crediamo di avere in mano una formola noologica che comprenda tutto il fatto reale della cognizione, e possa dare per la sua esplicazione la scienza completa del nostro conoscere, che non sia difettosa per mancanza, o per eccesso, come avviene alle scuole che o confondono il pensare col sentire, o questo con quello, dandosi o al sensismo o all'idealismo, con danno infinito della scienza e della certezza dell'umano sapere.

L'Hegel, o giovani, distingue un conoscere apparente dal reale; e par che si rida della distinzione tra la conoscenza come strumento, o mezzo di cogliere la realtà, e l'assoluto e la realtà, o l'assoluto stesso. Al più la distinzione starebbe per la conoscenza apparente, non per la reale; nella quale « si trova il *sapere*, la nozione corri-

(1) V. *Saggio filosofico ec.* v. 1, l. 1, c. 1, § 16.—L. II, c. VII, 118. Mil. 1846.

« sponde all'obbietto, e questo a quella. Allora, il sapere « che è nostro obbietto, è eziandio per noi; ed il suo *In* « *sè*, quale si presenta, sarebbe anzi il suo Esser per noi. « Ciò che noi consideriamo come sua Essenza, anzi che « la sua verità, sarebbe piuttosto il nostro saperla. L'Essenza « ed il criterio sta in noi (1). » Perchè il *questi* e il *questo*, ossia il *questo* e il *mio*, sono nella coscienza come puro Io e come obbietto; e il compimento del sapere è nell'identità dell'essere e del conoscere, secondo i placiti del panteismo. Noi non possiamo accostarci a questa dottrina, la cui sostanza è tutta nell'identità panteistica e nel progresso dell'assoluto: solamente notiamo che anche l'Hegel dovette porre nell'atto della cononscenza la distinzione dei due termini, benchè non nel senso della nostra formola, come già l'abbiamo esposto.

Perlocchè, abbiamo, o giovani, da poter fermare i seguenti canoni:

1.

Come nella formola ontologica c'è tutto l'ordine degli esseri, così nella formola noologica debba comprendersi tutto l'ordine del conoscere, siccom'è in fatto, e in modo che non resti nulla di fuori che non sia in essa. La qual formola potrebbe poi così restringersi: *la mente umana coglie simultaneamente nel sensibile l'intelligibile, e veste l'intelligibile del sensibile, passando dall'affermazione intuitiva alla riflessiva, e distinguendo insieme il soggetto conoscente e l'obbietto conosciuto, l'essere assoluto e il relativo.*

2.

La nostra formola concilia i due sistemi opposti del sensismo o dell'idealismo, e gli ontologisti e i psicologisti; perocchè accorda il sensibile e l'intelligibile, come avviene della parola; per la quale l'intelligibile si manifesta sen-

(1) V. *Fenomenologia*, Introd. p. 51-53, *ed. cit.*

sibile, e il sensibile si trasforma in intelligibile, e l'intuito addiviene riflessione, e il pensiero inviluppato sviluppato.

3.

Nella simultanea affermazione dell'assoluto e del relativo non c'è punto la immedesimazione ontologica dei panteisti, ma una dualità reale collegata col vincolo di creazione.

4.

La nostra formola finalmente porta l'affermazione dell'*io* e del *non-io* nello stesso tempo; e così dà per la sua esplicazione la materia compiuta, non difettosa nè per mancanza nè per eccesso, della Noologia e Logologia; e di più distinta, non confusa, come è data dall' Hegel nella sua ideatità della conoscenza e della realtà, dell'Io e dell'obbietto.

ETICA

O

SCIENZA DELL' OPERARE UMANO

LEZIONE I.

Del problema morale e del Bene.

I limiti, o signori, ne' quali va ristretto un corso elementare di filosofia, non ci permettono che quest' ultima parte della scienza che è l'*Etica* o *scienza dell'operare umano*, si possa trattare come le parti precedenti: chè avendo l'*Etica* un insegnamento speciale ne' corsi superiori o di compimento, noi non vi possiamo spendere attorno che pochissime lezioni, cioè quanto bastano a toccare i principii e nulla più. Non parleremo adunque che di volo del problema morale, per fermarci sulla natura del *bene*, che è l'oggetto della scienza morale, e poi intorno alla *legge* e alla *formola etica*, al *dovere*, alla *felicità*, e alle *virtù*, secondo che solamente convenga alla metafisica della morale, e non alle sue speciali trattazioni.

Il problema morale sarebbe adunque, o signori: *come l'azione che per sè è indifferente quale fatto fisico, possa essere morale o immorale.* Emm. Kant avvisava in principio dei suoi Fondamenti della metafisica dei costumi, che le leggi che riguardano l'obbietto materiale della filosofia si

distinguono in *leggi della* [illegible]
rale, e in *leggi della volontà*
quali due unite alla filosofia
famose distinzioni di *logica*, [illegible]
alla filosofia in generale. Onde
entrano le leggi della volontà
quelle del pensiero, e nell'onto
e la morale o Etica è la metafisica
è posto dalla volontà di un mod
che di un modo o di un altro qu
determini. È dalla volontà che l'a
di morale o immorale secondo che
che si dice morale, ed è legge dell
interiore a questa facoltà come pe
riore; come è necessità che sia, a
ra, e non necessitata da forza inter
altre forze cosmiche, le quali non op
fatalmente. Il Kant crédette che la le
sere *autonoma*, cioè propria della stes
essere altro che la stessa volontà che
medesima; e ciò per essere assoluta, uni
come *imperativo categorico* o formale, non
dal di fuori, e condizionato e non obbligato
tura di ciò che è estrinseco. Ma, non s'
filosofo che di questo modo l' interiorità
struggeva da una parte l'arbitrio della volon
avrebbe mai potuto fare altrimenti; e d'altr
la volontà legislativa a sè stessa. distruggev
della legge, e proprio quello di non poter e
tiva, bensì oggettiva, acciò sia autorevole, assol
tiva, universale. La legge interiore, subbiettiv
trebbe obbligarci, quantunque ci facesse opera
riamente, perchè manchevole di autorità; e si sca
con l'istinto fisico, che abbiamo comune con gli
mali. Il Kant poi risolverebbe il problema morale
da noi proposto, dicendo che un'azione piglia il c
di morale quando essa non solo sia conforme al d

... nè fatta per interesse, nè per naturale inclinazione: al ...rio non sarà morale, mancando e la conformità e il ... che è più della conformità, la quale potrebbe bene ... estrinseca, e rispetto al fine mancare: sì che la mo... ...a dell'azione verrebbe dal fine di essa azione, non dal... ...zione per sè stessa. Il che è verissimo, o signori: e ciò ... la ragione che l'uomo è un essere intelligente, e in... ...ente debba essere la sua volontà effettrice dell'azione, ...lo questa si debba dire morale o immorale: e a nes... ...oltra cosa debba guardare nell'opera moralmente fat... fuori che alla sola legge o al dovere posto dalla detta ...gge.

Il valore morale dell'azione, esce, dice il Kant, dalla *massima* che la determina, cioè non dipende punto dalla ...ta dell'obbietto dell'azione, ma dal *principio* secondo la volontà si risolve ad essa azione, senza tener conto ...li effetti che possono venirne: la volontà sta tra il prin... ...o formale e il principio materiale, che sono la legge ...obbietto dell'azione; e quando l'azione è posta pel do... ..., la volontà non può essere determinata che dal solo ...cipio formale del volere in generale, cioè dal solo im...tivo morale, secondo cui la volontà pone la tale o ta...tra azione per rispetto alla legge o pel dovere (onde ... moralità di detta azione), e non per altra ragione qual...si (1). Da ciò la massima o il principio *subbiettivo*, di ...rare di tal maniera da poter volere che il principio della ...tra azione possa valere come legge universale; e l'im...tivo categorico o principio *obbiettivo e legge* del dove ..., *opera come se la massima della tua azione dovesse essere ...to per la tua volontà in legge universale della natura* (p. 58). ...quale imperativo so bene che il Kant l'ha voluto come ...a legge obbiettiva della ragione, non determinante ne...ariamente la volontà come causa soggettiva: ma questa ...distinzione che può contentare i soli trascendentalisti, i

(1) V. KANT, *Fondements de la Metaph. des moeurs*, Prem. Sect. ... 24-25. Par. 1848.

quali separano quel che non si può separare; poichè la volontà resta sempre autonoma, la legge non è mai eteronomica, e l'imperante e l'imperato sono la stessa persona umana. L'azione può adunque, o signori, essere morale o immorale pel principio secondo cui è determinata dalla volontà; essendo questa tale azione che può dirsi morale o immorale fatta con intelligenza e con libertà; sì che dai moralisti una tal'azione è detta *atto umano*, a differenza di quelle nelle quali manca l'intelligenza e la libertà, che solamente si dicono *atti dell'uomo* per la natura loro animalesca, non razionale; e questo principio può essere la legge e il dovere, ovvero la contraffazione alla legge e la violazione del dovere, onde la moralità nel primo caso, e l'immoralità dell' azione nel secondo. Così il problema morale ci conduce dirittamente alla libertà della volontà, e alla natura di questa facoltà, che è di essere intelligente, non cieca e instintiva; il che si è veduto nella Psicologia: e per la stessa ragione ci conduce alla natura della legge morale, di cui tratteremo dopo aver premesso qualcosa intorno al *bene*.

Nelle definizioni premesse sin dal principio del nostro insegnamento, si disse che « il Bene è l'essere da noi conosciuto vero, e verso cui incliniamo con la volontà, come a tal cosa che potrebbe perfezionare l'essere nostro, o soddisfare i nostri bisogni. » E veramente le nostre azioni non han per fine che l' essere, non mai il non essere che è il nulla; e l'essere da noi conosciuto e insieme appetito, ciò che vuol dire il *bene*. L'uomo tende sempre e naturalmente al possedimento dell' essere; possedimento o relativo o assoluto per quanto è la natura del nostro essere e la comprensione del nostro conoscere; ed in esso possedimento si compie ovvero si perfeziona la nostra natura per raggiungere che fa il suo fine. L'essere, o signori, tende all'essere; e poichè ogni essere è sempre un bene, il bene può dirsi tende al bene. Siccome per la intelligenza, o giovani, noi attendiamo al Vero, e per la fantasia o facoltà estetica al Bello, così per la volontà siam fatti ad atten-

...e al Bene (essendo essa facoltà operativa), il quale è ... questa facoltà come è il vero per la intelligenza e il ...o per la fantasia. L'azione poi informata dal bene che ...no termine e suo principio, dicesi *buona*; come l'Etica ...e riguarda le siffatte azioni si è per qualcuno chiamata ...*enza del Buono*. Da ciò che la trattazione del Bene ...sso gli antichi non era la minor parte della scienza, ...o il fine pratico che volevano negli studii; e la ma...a dell' Etica ch'è l'azione buona o la virtù, sapremo ...e, di cui gli antichi sapevano essere innamorati più ... delle vane sottigliezze delle scuole (1).

Aristotile ebbe a notare che meglio che Pitagora, e me... anche dello stesso Socrate, trattò delle virtù e del bene ...one (2); e veramente la più alta metasifica del Bene, ...mori, è la platonica; chè il porre il bene nel *piacere* ...ell'*utile*, come le scuole sensualiste ed egoiste, si è ri...dato sempre come traviamento del principio morale ...lla scienza del bene; e la natura umana per sè stessa ...sentito il vuoto e l'immoralità di certe teoriche, che più ... negli antichi tempi ebbero voga nel secolo passato, e ...no ripetute nel nostro, confondendo la filosofia con la ...logia, e tutto riducendo alla sensazione trasformata, o ...meccanismo del sistema nervoso, non vergognandosi l'uo... stesso di credersi non più che una scimmia trasformata ... educata, o secondo altri anche peggiorata per l'educa...ne e lo stato sociale. Platone adunque non concede che ...bene possa essere la letizia, la voluttà, il diletto ed al...e simili affezioni, come intendevalo Filebo; ma fa dire ...ocrate che il bene debba essere sufficiente a sè stesso,

(1) « Si quis igitur est rerum quae in actionem cadunt finis, quem ...opter se velimus, cetera autem propter hunc, nec omnia propter ...lud eligimus (sic enim res progrediatur in infinitum, ita sit noster ...nis appetitus inanis et irritus sit futurus,) per... ...torum summum bonum atque adeo bonorum ... ...r cognitio magnum etiam ad vitam degendam ...

(2) v. Aristot. *Ethica ad Nicomac.* p. 537 ed. ...

(3) v. Aristot. *Magna Moralia*, p. 590, ...

e sopra tutte le cose, tale che ogni essere che lo conosca debba desiderarlo, cercarlo, e nulla curare del resto; ciò che non si dà affatto nei diletti, e nei piaceri della vita. non essendo tutt'uno, secondo che Filebo diceva, il giocondo e il buono. Il bene secondo Platone è nella verità. nella misura, nella bellezza; cognate all'Ottimo, e mai trovate deformi, cattive: quando al contrario « i piaceri sono « e ridicoli ed osceni; ce ne vergogniamo, li nascondiamo, « li commettiamo nelle tenebre, come indegni del lume « diurno. » La mente poi che intende l'idea, o la verità, la misura, la bellezza, « non è lo stesso Bene; essa è solo « cognata col Bene. Il Bene è l'Ottimo (1). » E a quest'Ottimo aspirò sempre come al bene assoluto la setta Stoica: sì che Cicerone insegnava a suo figlio non poterci essere utilità che fosse contraria all' onestà, come già la voluttà è sempre all'onesto contraria, nè può con questo avere alcuna congiunzione (2): tanto che nel bene onesto Cicerone poneva il bene reale e vero, o la partecipazione dell'Ottimo, che secondo Platone è il bene per sè stesso. Il quale da Brunetto Latini era detto bene dell'anima, e peró sopra tutti gli altri, come l'anima è la più nobile parte dell'uomo, e non desiderato per altro fine, essendo esso beatitudine, se non per sé medesimo (3). Onde il Kant notò sul proposito la differenza tra gli stoici e gli epicurei, pei primi dei quali il sovrano bene era la *virtù*, donde la *felicità*; pei secondi la *felicità*, donde pel conseguimento di questa l'*azione virtuosa* (4).

(1) Platon. *Philebus, vel de Bono*, circa fin.

(2) V. *De Officiis*, L. III, c. XXXIII, § 119-120.

(3) V. Il Tesoro *volgariz. dal Giamboni*, L. VII, c. II. E questo messer Bono Giamboni scriveva eziandio nella *Introduzione alla Virtù*: « il sovrano bene é uno ragunamento perfetto di tutti i beni. « laonde si compiono all' uomo tutti i suoi desiderii; e questo è « Iddio, in cui sono tutti i beni perfettamente ragunati, e riempiene « colui che perfettamente lo ama, e compiegli tutti i suoi desideri. » v. *Trattati Morali*. Mil. Silvestri 1847, pag. 219.

(4) « Epicuro, che fiorì sotto i tempi di Aristotile, volle che la felicità fosse posta nel solo piacere, parendogli che l' uomo non

L'idea platonica del Bene fu seguitata dagli alessandrini, per Plotino il Bene è quel che è sovratutto, verso il quale inclinano le altre cose, e per la virtù del quale sono quelle buone per partecipazione. Che se l'appetizione e l'azione verso l'Ottimo è bene, è poi di conseguenza che esso Ottimo come bene non attenda ad altro fuor di se stesso, nè altro possa desiderare, ma fa buone, come fonte e quieto principio della bontà, le cose che operano per lui, il quale dà a queste similitudini o partecipazione del bene, come tale che è buono per sua stessa permanenza. Bene per sè è adunque quello che tutte le cose appetiscono, e stando egli fermo converte a sè tutte esse cose. Ma in che sta questa appetizione delle cose verso il bene, e pertanto la partecipazione loro del bene sì che son buone? La partecipazione che pigliano del bene tutte le cose è nel-[illegible] tutte unità, entità, specie (1); e dove queste non

[illegible] in ultimo voler altro. La qual opinione prese egli forse [illegible] Aristippo, che fu capo dei Cireniaci, e fiorì prima di Aristotile; [illegible] alcuni credono che Epicuro prendesse tutto da Democrito,... [illegible] che fu capo degli Storici, e visse intorno ai tempi di E[illegible], volle che la felicità non in altro consistesse che nella sola [illegible]. Sè egli fu però il primo a dir ciò; che prima di lui l'avea [illegible] Antistene, capo dei Cinici, il qual visse alquanto prima di [illegible] »v. ZANOTTI, *La Filosofia morale*, p. I, c. 2.

[illegible] Plutarco notò che nella scuola di Epicuro si passò dai piaceri [illegible] corpo ai piaceri dell'anima, considerando i primi come mezzo, [illegible] secondi come fine; ma tale dottrina non « trovò degna di filo[illegible] che facciano professione di savi, lasciando così » che la fec[illegible] e la lordura dei piaceri facciano dimoranza nell'anima del sa[illegible] come nella sentina del corpo: » e con profondo e minuto e[illegible] della dottrina « che ristringe la gioia dell'anima nell'augusto [illegible] ed impuro del corpo », il filosofo di Cheronea raffermava [illegible] *non si può viver lietamente secondo la dottrina di Epicuro.* V. [illegible] LXXIV, p. 1119-1137. Nap. 1841. Prima di scrivere il suo [illegible] lesse e meditò il prof. Trezza questo stupendo opuscolo [illegible] A me pare che nemmeno dovette vedere i due volumi [illegible] del Gassendi che contengono le *Animadversiones in Lib. X* [illegible] *Laertii, De Vita, moribus, placitisque Epicuri*, ed. tertia, Lug[illegible], 1675.

(1) V. *Ennead. Primae*, Lib. VII. *De primo Bono* ecc. I, II.

sono apparenti ma vere, ivi è il vero bene: l'appezione poi è nel ridursi le cose inanimate all'anima, l'anima per l'intelletto ad esso bene; il che fa la progressione e l'innalzamento continuo del finito all'infinito, come nella Cosmologia si è detto.

Nella filosofia cristiana dei Padri Bene sommo e fine ultimo si convertono, stantechè al sommo Bene riferiamo tutte le cose, ed esso non per altro, ma per sè stesso appetiamo, affinchè, possedendolo, di niente altro sia bisogno ad esser beati; e il fine è detto perchè per esso vogliamo le altre cose, ma esso per sè stesso. Onde, questo sommo Bene e fine ultimo non è se non Dio, nel quale siccome è la *causa essendi*, e la *ratio intelligendi*, è pure l'*ordo vivendi*; e così obbietto della scienza dell'operare è anche Dio, come lo è della scienza dell'essere e del conoscere (1). Seguendo la quale dottrina San Tommaso, pose per primo convertibili l'ente e il bene (2), come convertibili son eziandio l'ente e il vero, anzi sono pur convertibili il bene e il bello, sì che l'ente va innanzi, e il Vero, il Bene il Bello sono insieme convertibili, perchè ragioni diverse, ma sempre dello stesso ente. Tenendosi poi alla dottrina antichissima, pittagorica, platonica ed aristotelica, continuata dagli alessandrini, che *Bonum est quod omnia appetunt* (3) distingue l'ente dal bene, in quanto benchè siano medesimi *secundum rem*, differiscono *secundum rationem*; stante che il bene si manifesta come *appetibile*, « ciò che non fa l' ente; che è solamente *cognoscibile*, ma senza cui intanto il bene non potrebbe darsi, anzi ogni essere in quanto è già è bene; e fosse pur manchevole di maggior essere, come è l'essere finito. Se qualche cosa si dice mala, questo è perchè manca di certo essere, non dell'es-

(1) V. S. Augustin. *Philosophia collect. A. Martin* P. V. *de morali philos*, c. I, ed cit.

(2) V. *Summ. tot. Theol.* P. P. Q. v. art. I, II, III.

(3) V. Aristot. *Ethica ad Nicom.* I. ed. cit. p. 537. « Pulchre veteres id esse Bonum pronuntiarunt, quod omnia appetunt. »

sere assolutamente; come avviene dell'uomo che può dirsi malo quando manchi dell'essere della virtù, e malo l'occhio quando manchi dell'acume della vista.

Il Bene adunque per sentenza de' più grandi filosofi antichi e cristiani si converte con l'Ente, col Vero e col Bello; e però l'Assoluto è il Bene assoluto che appetiscono tutte le cose, e il relativo è il bene relativo di che sono informate le cose. non essendo il Bene per sè stesso, ma avendo partecipazione del Bene; come non sono l'Essere per sè stesso, ma solamente partecipazioni dell'Essere, per l'atto creativo che le fa esistere e le mantiene in essere secondo lor natura e il tipo ideale divino, di cui sono imitazione, e a cui pel progresso vanno sempre, per quanto può il finito, accostandosi; finchè si dia la palingenesia del mondo, e la terra che è il nostro mondo s'incieli trasformandosi. Il bene relativo non sta adunque senza l'assoluto. il quale è principio e fine d'ogni bene, e ad esso è indirizzata l'appetizione di tutti gli esseri, sia per istinto cieco come negli inanimati o bruti, sia per intelligenza e volontà come nell'uomo dotato di queste facoltà. Se non che, l'uomo oltre di queste facoltà che non possono non intendere l'una al Vero come a suo fine, e l'altra al Bene come a suo termine; è dotato eziandio del libero arbitrio, cioè di piena libertà nelle sue volizioni; e da ciò la capacità della virtù e del vizio, del bene e del male morale, secondo che segua con la libertà l'appetizione naturale al bene, che potrebbe pel suo arbitrio non seguire, ovvero non la segua, quando per lo stesso arbitrio potrebbe seguirla. Da ciò la legge morale cui l'uomo perchè libero è sottoposto; come comando, benchè esteriore, di fare il bene, essendo nel bene il fine di sua natura, e nell'opposto, che è il male, la negazione di questo fine. La legge morale suppone l'arbitrio, siccome fu ben detto; come l'arbitrio nell'uomo suppone la legge mo
mosso l'uno va rimossa eziandio l'altra.

Il problema adunque morale porta la questione
che si è trovato convertibile con l'ente: e perch
è tale perchè appetibile, ed ha rispet

operativa, la quale è libera; siamo già alla necessità della legge, senza la quale non ci sarebbe carattere morale nell'azione, e non sapremmo perchè un'azione fisicamente indifferente si possa dire morale o immorale, virtuosa o viziosa. Nè fa uopo, o signori, avvertire che il bene onde l'azione può essere buona o morale, è il bene *vero* non *falso*, *reale* e non *apparente*, come parlando del bene ne fanno distinzione le scuole, per voler dire il bene che per sè stesso è bene, e quello che è pigliato da noi come bene, ma in sè non sia tale; stantechè il bene reale e vero è sempre bene reale e vero, ma l'apparente e il falso è relativamente a noi, e in poco d'ora può non più esser tale, ma convertirsi in male anche a noi stessi. Le scuole eziandio distinguevano il bene in bene *onesto*, *utile*, e *dilettevole*; ed onesto dicevano il bene *propter se*; utile il bene *propter aliud*, mettendo tra mezzo il *dilettevole*, come tale che possa stare ora col primo, ora col secondo (1). Ma, il dilettevole, o l'utile non saran mai veramente bene dove non si convertano col bene onesto, da cui solo possono pigliare ragion di bene, essendo esso il bene che è per sè, vero e reale; onde, l'azione non può pigliar valore o carattere morale che sempre dal bene vero ed onesto; nè per l'uomo che è essere intelligente è altro del razionale e vero il bene cui è da natura disposto. Il bene dell'uomo è la partecipazione per la intelligenza e la volontà dell'essere infinito, o di Dio; come il massimo bene nelle altre creature è la partecipazione dell'ordine universale (2), nel quale c'è la rappresentazione, benchè non compita, della Mente divina.

Siano adunque, o giovani, queste conclusioni:

(1) v. Sforza Pallavicino, *Del Bene*, [illegible]

(2) Vedi per la dottrina dell'ordine univ[illegible] della legge morale il libro del Jouffroy, *Dr*[illegible] XXXI. Paris 1866; e vedi del Rosmini la *Sto*[illegible] *tica de' sistemi intorno al principio della morale*[illegible]

1.

Il problema morale: *come l'azione che per sè è indifferente quale fatto fisico, possa essere morale o immorale?* comprende le leggi della volontà; siccome il problema logico quelle del pensiero, e l' ontologico le altre dell' essere. L' azione piglia il carattere di morale o immorale dalla volontà, secondo che questa risponde o no alla legge che si dice morale.

2.

Il Kant pose per legge morale la stessa volontà; e non s' avvide che l' interiorità o l' autonomia subbiettiva della legge distruggeva la libertà nella volontà: ma risolvette benissimo il problema morale, dicendo che la moralità o immoralità dell' azione dipenda dal fine di essa azione, e dal dovere, e non dall' azione per sè stessa; cioè dalla *massima* o *principio* per cui si opera, e non dalla materia dell' operazione.

3.

Ogni azione fatta con intelligenza e libertà si dice *atto umano*, a differenza di quelle fatte senza intelligenza e libertà che solamente si dicono *atti dell' uomo:* e per l' atto umano il problema morale ci conduce alle ragioni delle facoltà dell' anima, subbietto della psicologia.

4.

[illegible] da noi co[illegible] e insieme appeti-
[illegible] essere, [illegible] non si può ten-
[illegible] del be[illegible] lontà, e l'azione
[illegible], si [illegible] può dirsi la

scienza del Buono (1). Il bene non è poi il *piacere* e l'*utile*, ma l' *Ottimo*, come diceva Platone: onde la *felicità nella virtù*, come insegnavano gli stoici, non la *virtù nella felicità*, a modo degli epicurei.

5.

Il Bene si converte con l' Ente, col Vero e col Bello: e il bene relativo non sta senza l' assoluto. La legge morale suppone poi l' arbitrio, come l' arbitrio dell' uomo suppone la legge morale. Il bene *utile* e *dilettevole* devono convertirsi col bene *onesto* per avere vera ragione di bene. Il bene dell' uomo è infine la partecipazione dell'Infinito; per le altre creature è la partecipazione dell' ordine universale, che rappresenta la Mente divina.

LEZIONE II.

Della Legge morale, dell' imperativo di essa Legge, e della formola dell' etica.

Quando si disse, o signori, che nel reale c' è l' ideale, per questa rappresentazione del tipo nell' essere, e della Mente divina nel mondo, già fù posta e la legge speciale nell' essere speciale, e la legge generale in tutto l' ordine degli esseri che si dice *Cosmo*, *Universo*, *Mondo;* e comunquesiasi detto, sempre si volle significare la partecipazione dell' Ideale, o del Pensiero, in cui il mondo ha la sua ragione; siccome il Pensiero o l' Ideale ha indi in esso la sua imitazione o rappresentazione che si voglia. Le leggi intanto sono diverse come diverse sono le nature degli esseri; e benchè la legge non sia assolutamente parlando che una, e si converta pertanto con l' Atto stesso

(1) « a voce ἔθος, id est consuetudo, ἦθος est appellatum. ethica ergo dicta est ἀπὸ τοῦ ἐθίζεσθαι sive ab assuescendo, quia videlicet consuetudine acquiritur » Aristot. *Magnor. Moral.* I. 6. p. 392. Berol. 1831.

[illegible]atore, il solo a poter essere legge alle cose create, pi[illegible] diverse apparenze, e dagli esseri cui comanda ora è [illegible]dita di un modo, ora di un altro; cioè ora ciecamente, ed ora con intelligenza, ora con passività del comandato, ed ora con partecipazione attiva di questo all' adempimento [illegible] comando, e quindi al conseguimento del suo fine. L'Etica, o signori, lascia alle scienze fisiche le leggi fisi[illegible] che fatalmente sono ubbidite dagli esseri fatti di na[illegible] necessitata e fatale; ed ella come disciplina delle ope[illegible]zioni umane, s' intrattiene appunto della Legge che pone [illegible] uomo un' obbligazione morale, ma non lo necessita, [illegible]chè vuole essere obbedita liberamente, acciò abbia [illegible] azione valore morale, ragione di merito o di demerito, [illegible]eme al carattere che piglia essa azione di buona o mal[illegible], cioè conforme al fine proprio dell' uomo, o diffor[illegible] virtuosa o viziosa, morale o immorale. La Legge è [illegible] sè, cioè *obbiettiva* ed *autonoma*, sì che non è punto [illegible] da noi; ed è pertanto che sentiamo in essa la forza [illegible] comando, il valore di principio obbligatorio, e la ne[illegible]ità che in essa è intrinseca e in noi estrinseca, d' ob[illegible]rla.

La obbiettività o esteriorità della legge morale, ci dà, o [illegible], la natura dell' essere nostro, che è di non avere [illegible] sè il fine suo proprio, e però di aver fuori di sè la [illegible] che debba condurlo a questo fine, non necessaria[illegible]mente, ma liberamente; attesa la sua natura di essere li[illegible], non fatale. La legge è un principio che pone come [illegible] fatto la natura di un essere che non è per sè stesso; [illegible] l' è che è principio e fine di questo essere; con la dif[illegible]renza che ora è conosciuta ed ubbidita per volontà li[illegible]; ora non è conosciuta, e governa l' essere necessaria[illegible]mente o istintivamente. Onde, la legge si trova nell' indi[illegible]duo, ma non perciò si confonde con la natura di questo [illegible]dividuo; anzi questa natura è termine dell' azione [illegible]prema che pone l' individuo, ed è detta legge perchè [illegible]termine è disposto a conformarsi ad essa, a tenergli [illegible], acciò raggiunga il suo fine, ossia l' inf[illegible] azione intelligente, che pone l' essere c[illegible]

a sè l'indirizza come a fine. Se poi questa azione è conosciuta e seguitata per libero arbitrio, essa porta con sè tutti gli attributi, che la rappresentano di tal natura che sia del tutto indipendente dall'essere che la conosce, appunto perchè non è questo essere che pone la legge, come pretenderebbe qualche scuola razionalista, ma anzi è la legge che pone l'essere intelligente e libero; secondo una sana filosofia ed i principii che abbiamo noi seguiti nelle nostre lezioni. La legge di tutti gli esseri che hanno principio e fine è una e medesima; è la ragione della loro esistenza, l'azione istessa che li ha posto in essere; ma questa legge, secondochè gli esseri hanno natura intelligente o no, si dupplica per così dire in legge *metafisica* ed in legge *morale* (1); come legge metafisica è la ragione assoluta di tutti gli esseri, come legge morale è la ragione conosciuta della operazione degli esseri intelligenti e liberi, pei quali la legge si affaccia loro sin dapprima come *obiettiva* ed *indipendente* dal loro essere, perchè non è fatta dalla mente nostra, ma solamente è conosciuta. Di più la legge si manifesta *necessaria* e *assoluta*, poichè non è altro nella sua essenza che lo stesso essere necessario ed assoluto; per la quale assolutezza ha autorità e signoria suprema, a petto a cui sentiamo da parte nostra sudditanza continua. La legge si scorge dalla ragione come *immutabile* e sempre uguale a sè stessa, poichè è principio dei fatti, ma non è in sè un fatto; è principio delle cose contingenti, ma non è contingente, è principio della mutabilità, ma non è mutabile; in modo che posson darsi o non darsi gli esseri a cui la legge comanda, ma non può non darsi essa legge, essendo la natura degli esseri che si danno già tale da non avere in sè la ragione del loro essere, ma averla in un principio assoluto, il quale appunto è la legge suprema degli esseri relativi. Essendo poi per sua natura *autorevole*, la legge è *imperativa*, ed i suoi pronunziati sono fermi ed inflessibili, non dipendendo che da sè stessa, sempre immutabile ed *eterna:* la quale eter-

(1) v. D'Acquisto, *Filosofia Morale*, c. I, II, III.

sità è così necessaria nella legge, come è necessaria la temporaneità nell' essere cui la legge comanda: il tempo entra nella cognizione che ne hanno gli esseri intelligenti, non mai nella natura della legge, la quale, perchè assoluta, ha una immanenza pure eterna. La legge non può mancar mai, perchè dovrebbe mancare allora l' essere a cui fa di legge, non potendo esserci questo essere che non ha in sè il fine ed intanto potrebbe stare senza di questo fine. Da ciò, che la legge è *universale*, e questa universalità riguarda sì la cognizione, e sì l' azione degli esseri intelligenti e liberi: chè in ogni cognizione di questi esseri ci è implicita o esplicita la cognizione della loro natura, e ci è quella della ragione di questa natura, cioè della sua legge; nè c' è operazione, che procedendo da un essere intelligente e libero, non sia sottoposta alla legge, che è lo stesso di essere sottoposto ad un fine. I giudizii ed i sentimenti che riguardano la distinzione di bene e di male intanto sono possibili, in quanto c' è nella legge questa universalità che abbraccia tutti i tempi e tutti i luoghi, nè lascia individuo alcuno della specie umana, non sottordinato per sua essenziale natura a questa legge immutabile universale ed assoluta, la quale si converte nell' Assoluto stesso che è Dio (1).

(1) « Nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, ac omnia quæ incommutabiliter vera sunt continentem; quam non possis dicere tuam vel meam, vel cujusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tamquam miris modis secretum, et pubblicum lumen presto esse ac se præbere communiter.... Hæc igitur lex omnium artium (*veritas*) cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana, cui talem legem videre concessum est mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quæ veritas dicitur....

Nec jam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quæ supra rationalem animam sit, deum esse: et ibi esse primam vitam, et primam essentiam, ubi est prima sapientia. Nam hæc est illa incommutabilis veritas, quæ lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis » v. S. AUGUSTIN. *Philosophia* etc. cit. p. 574.

La legge in fine per natura sua imperativa, come sopra si è detto, ha eziandio i caratteri di *giudice*, *rimuneratrice* e *vindice* delle azioni che si ordinano o non si ordinano ai fini da essa voluti. Che se la legge morale è vero è sovente prevaricata, pur nel tempo stesso che è violata essa giudica il suo trasgressore; e quindi il rimorso dei colpevoli, e quando è ubbidita la consolazione degli ossequenti; il quale rimorso o consolazione fanno che nel tempo stesso apparisca rimuneratrice, ovvero severa castigatrice. Chè non ci sarebbe legge senza sanzione, come non ci è essere senza suo fine; di maniera che siccome il conformarsi l' azione dell' essere alla legge è consecuzione del fine, questa consecuzione stessa è la sanzione della compiacenza, siccome il difetto del fine per la non conformità è la sanzione opposta del rimorso; e fuori di noi approvazione e disapprovazione, merito e demerito, presso gli uomini; premio e castigo appo Dio, supremo autore della legge, anzi Legge egli stesso.

Diverse dottrine intanto si conoscono rispetto alla natura della legge morale. Quelle scuole le quali han posto la misura delle azioni morali nello interesse, elevando a legge morale l' *utilità*, non possono affatto trovare nel loro principio che chiamano morale questi caratteri che abbiamo numerati, senza i quali non può esserci vera legge. La morale dell' utile non è che la filosofia sensualista applicata alle ragioni dell' azione; dapoichè tutto dipende dal piacere o dal dolore, essendo utile ciò che può darci maggiore piacere, e disutile quello che ce ne dà meno o nulla. Una siffatta legge non sarebbe che tutta individuale e soggettiva, e niente assoluta ed indipendente dall' uomo: sarebbe variabile secondo i tempi, secondo i luoghi, secondo le occupazioni diverse degli individui, e anche secondo la diversità stessa dei sessi. Ciò che reca utilità ad uno può non essere utile per altri; ciò che è utile in un tempo non sarà utile in uno altro; ciò che è utile in un clima non porterà la stessa utilità in un altro; ciò che è utile pei lavori donneschi non lo sarà per le occupazioni del letterato, dell' artigiano o dell' operaio; un mantello

...simo sotto i freddi della Siberia, sarà disutile, anzi ...ivo, sotto il calore del sole meridionale. Fu avvertito ... la morale dell' utile sia nata per opposizione al freddo ...ismo, pel quale in nulla dovrebbe aver l' individuo ... di se medesimo; ma da una opposizione così esage... non si può riuscire che all' errore ed alla falsità sul ...cipio. È vero che l' uomo non può non cercare il pia... ed il suo ben essere; è vero che soffre nel sacrificio nella privazione, ma non è vero che regola assoluta ... buone o cattive azioni sia l' utile individuale, e non ...he sia buono per sè stesso, che che ne avvenga al...dividuo, e buono in tutti i tempi e luoghi, e per ... le condizioni e tutte le persone. Noi non neghiamo ... l' interesse personale muova per lo più le azioni uma... che ognuno tenda a vantaggiare sè stesso; ma non ... mai legge morale il vantaggiare sè stesso, offendendo ...altri, cioè non operando il bene, ma anzi camminando ... la via del male: il ladro migliora le sue condizioni ... un furto, col quale può soddisfare i bisogni che sente; nel furto ha violato il diritto altrui, non ha operato ...formemente ad un comando, che in ogni uomo peren...mente dice: opera in modo da non offender gli altri. ...ndo la morale che ha per principio l' interesse, il ...o avrebbe fatta una virtuosa azione; ma secondo il ...mento stesso di natura ed il giudizio spontaneo di ... gli uomini, che si dice consenso universale, il ladro ... operato immoralmente, ossia contro la legge morale; ... fatto una mala azione, meritevole di castigo e di pena. Quale sarebbe poi il criterio delle azioni pigliando per ...cipio l' utilità? Non sarebbe se non il calcolo, quali ...aggi può darmi questa azione, o che svantaggio re...mi? e quindi maggior moralità si avrebbe secondo que... calcolo dove si avessero più vantaggi, anzichè dove ...no, dimodochè se l' essere fedele ad un amico non ...esse altro vantaggio che l' essere amato dall' amico, ...ndo il tradirlo importerebbe il vantaggio di un milione ...lire, col quale si potrebbe arricchire, aver bella casa,

buon cavallo. ville e giardini; certamente chiunque sceglierà questo secondo vantaggio come più ricco di utilità: sicchè non la prima azione sarebbe morale, ma la seconda, che il buon senso ed il cuore chiamano scellerata.

L'utilità posta come motrice unica delle nostre azioni, le quali intanto saran fatte in quanto avranno la loro ragione nella maggiore utilità che si possa trovare, distrugge l'essenzial carattere della azione morale, che è di essere libera; poichè essa distrugge la libertà della volontà umana. E però, o signori, non potrà mai chiamarsi morale una azione condotta da siffatto principio; oltre che questa negazione involge sempre la negazione del bene o del male, sia perchè non c'è bene e male per sè stesso, ma solamente maggiore o minore utilità; e sia perchè dove non c'è libertà nelle azioni tutto vale lo stesso; e la distinzione di bene, e di male, è una distinzione futile e vana: ogni opera dell'uomo resta indifferente, ed il suo carattere non viene dal principio donde muove, ma dall'effetto che ha. Da questo sistema procede quel che si dice di un tale, che vedendo condurre un uomo al supplizio lo compiangeva solamente perchè aveva *mal calcolato!* Quando appunto questo calcolo dell'utile e del disutile costituirà la bontà o malvagità dell'azione, allora l'individuo che saprà meglio calcolare sarà l'individuo più morale fra tutti. In faccia poi all'utilità personale non si deve parlare di diritti e di doveri; ed il castigo che venisse dato per un calcolo mal fatto, procedente da ignoranza del calcolatore e non da altro, sarebbe una massima ingiustizia. Nè la ricompensa o il premio ha sotto legge della utilità quella eccellenza con cui si mostra sotto la legge della libertà e della moralità delle azioni: essa non porta nessuna idea morale, e quindi facilmente si posporrà a qualunque altra utilità, che direttamente possa soddisfare i fisici bisogni o naturali o fittizii. La virtù, la quale difficilmente si trova con questa sorte di utilità, è condannata come un vano sogno, ovvero un nome vano giusta la sentenza di Bruto secondo. Il diritto dell'utile è il potere di raggiungere la utilità comunque siasi; nè un diritto siffatto sa-

[illegible] altra cosa che la nuda forza; e l'uso di questa forza [illegible] l' individuo raccolga maggiore utilità che possa, è lo [illegible] di guerra; quello stato che l' Hobbes giunse a dire [illegible] naturale all' uomo, appunto perchè per l' Hobbes [illegible] altri principii morali si davano se non questi dell' in[illegible]. Ma la condanna di questa morale, o signori, si [illegible] per così dire istintamente in noi; e gli utilitarii [illegible] possono qualche volta pur praticarla, non però avran [illegible] ragione nella via della scienza e dei principii. Eglino [illegible], nota il Simon, e il fatto e l' idea del dovere, e [illegible] contestano all' umanità tutti i sentimenti, de' quali [illegible] vive (1). Colla ragione poi si accorda il sentimento, [illegible] qualche volta anche si manifesta nell' utilitario, il [illegible] fa caritatevole, o si mette a soffrire qualche di[illegible] per altri, condannando così la norma della sua mo[illegible] come regola delle nostre azioni, sul fatto stesso [illegible] che nel fare un' azione da noi detta morale [illegible] una soddisfazione interiore, un compiacimento di [illegible] fatta, sì che senza volerlo sentiamo di essere tirati [illegible], non necessariamente, ma per sentimento e per [illegible] del cuore (2). Veramente questo principio che [illegible] il sentimento a norma o a legge delle azioni, cono[illegible] sotto il nome di morale *del sentimento*, pochissimo [illegible] alla utilità o non utilità dell' azione; pochissimo [illegible] condizioni esteriori, sicchè anche in mezzo a disgrazie [illegible] con dolcezze spirituali, e ci porta a sentir do-

(1) « Ils contestent à l'humanité tous les sentiments qui la font [illegible], s'ils n'osent pas prétendre que les sentiments n'exi[illegible], ils les déclarent au moins inutiles et tyranniques..... [illegible] inventés de l'homme, sans parler de sa raison, prote[illegible] contre cette condamnation du dévouement et cette défica[illegible] de l'egoisme ». v. Simon, *La Devoir* p. 238 Paris 1857.

(2) Il Janet in un suo scritto recente sopra *Jacobi et la phi[illegible] de la foi* (*Revue politiq. et litteraire*. 24. Jan. 1874) distin[illegible] morale fondata *sul sentimento*, dalla morale *di sentimento*. [illegible] si fondarono la morale *sul* sentimento, Jacobi la volle [illegible] *del* sentimento, sì che porta con essa un carattere sog[illegible] e individuale, non obbiettivo o generale.

lore di sventure altrui, di procurar di dare soccorso ai bisognevoli, sentendo pietà della miseria ed attristandoci in faccia al dolore. Per via di questo sentimento noi ci compiacciamo con l' individuo che ha fatta qualche virtuosa azione, e quasi ne sentiamo la stessa consolazione; come alla presenza del delitto sentiamo qualche cosa di odio contro il delinquente, quasi partecipassimo ai rimorsi che volontariamente questi si ha procurato. Così la detta morale del sentimento dà per carattere alle azioni di essere buone o cattive quando sono accompagnate da una sodisfazione morale, o quando sono seguite dal rimorso; e il sentimento che porta esteriormente l' azione, con ciò che la fa buona o cattiva. si converte in simpatia o benevolenza verso gli uni, che ce li fa chiamar virtuosi, e in antipatia o avversione verso gli altri, che ce li fa dire viziosi: è come un istinto, primitivo, inesplicabile, che ci porta al bene, e ci rimuove dal male, per forza della natura nostra medesima (1). Ma, se nel sentimento troviamo elevato già il principio morale, confuso dagli utilitari con la forza e l' egoismo, questo principio, o signori, posto

(1) Questa morale del sentimento o della *simpatia* e dell' *antipatia*, é stupendamente svolta dal Cousin nell'esposizione che fa della dottrina dello Smith, nel suo libro *Philosoph. Ècossaise*, Smith. Ed osserva sul proposito, che « frappé de l'importance du phénoméne de la sympathie, Smith ne s'est pas aperçu que ce phénomène est un effet, et il l'ha pris pour une cause, pour la cause même de toute moralité..... la sympathie suppose une perception qualunque du bien; elle est l'écho harmonieux de la vertu dans l'áine humaine..... Smith a renversé les termes de cet rapport; encore une fois, il a pris l' effet pour la cause, et toute sa théorie n'est qu'un long paralogisme. De lá le caractére singulier de son livre, perpétuellement flottant entre la vérité et l' errour, invoquant des faits incontestables et aboutissant á des conclusions chimériques » *Quatr. Lecon.*

Il Reid scriveva a Lord Karnes a 30 Nov. 1778 « J' ai toujours pensé que le sisteme de la sympathie du docteur Smith était faux. En vèrité, ce n'est qu' un raffinement de système de l'interêt personnel » v. Cousin, Op. cit. p. 259. Paris 1859.

morale avrebbe davvero i caratteri della legge? Noi
ne troviamo alcuno: la legge è oggettiva ed il sen-
to soggettivo; la legge è indipendente dall' individuo,
sentimento è individuale; la legge è assoluta ed il
mento è relativo. Mancando dei caratteri della legge,
ntimento adunque non può nemmeno esser legge mo-
e se una azione si debba fare perchè muova da un
mento piacevole, o sia accompagnata da una compia-
za di averla fatta, e già altra azione non si debba fare
e non mossa da sentimento piacevole, nè accompa-
dall' altro della compiacenza; la morale del senti-
o facilmente si riduce all' egoismo dello individuo; e
questo lato distrugge eziandio la vera morale, come
ta distrutta dal principio della utilità.

to meno ragione della scuola sentimentale ha poi la
epicurea e cireniaca, la qual pone la legge morale
fare o non fare una cosa che sia piacevole o dispia-
e, sicchè sta bene tutto ciò che è piacevole, male tutto
che è dispiacevole. Una morale siffatta suppone l' uo-
non molto distante dai bruti, e tutto il fine della vita
be per essa il procurare la maggior quantità di pia-
fuggendo quanto più i dispiaceri. Ma nessuno dei
ri della legge morale può aver luogo in siffatte dot-
e se il sentimento stesso e l' utile son cosa variabi-
a, e però non posson farla da legge morale, essendo
lo cosa individuale e tutta relativa; che è a dir poi
piacere sensibile, il quale è più variabile d' ogni cosa,
accidentale, e che a pochi istanti può opporsi a sè
o in modo che il piacere sia dolore, come il dolore
i in piacere? Noi avremmo una legge morale tutta
ente ad ogni momento, ad ogni cangiar di età, ad
diversità di clima e di educazione. L' antichità segnò
onore i filosofi epicurei, o i moralisti del piacere,
azio medesimo parlando della compagnia di Epicuro
la nomina che come gregge, e dicendo di appartenere
egli a quella scuola, si chiama *Epicuri de greye por-*
I sollazzi, le feste, le mense, i giuochi, sarebbero
virtuose opere del mondo; e le rose di Anacreonte

di cui questo vecchio voleva incoronarsi finchè gli restava momento di vita, sono il vero simbolo di una moralità, che sen va via come appassiscono le foglie di questo fiore (1).

Sono stati, o signori veramente più severi que' tali che han posto il carattere di bene e di male nella utilità generale che abbia una azione, o nella approvazione di tutti gli uomini, o nella felicità che si porti a tutta una società. Ma son questi forse altri principii dei sopraccennati dell' utile individuale, del sentimento, e del piacere? Se nè l' utile, nè il sentimento, nè il piacere non possono portare i caratteri della legge morale considerati rispetto all' individuo, nemmeno li porteran mai considerati rispetto alla società degli uomini, che non può avere altra legge morale che quella stessa che abbia l'individuo; nè addiverrà morale un' azione perchè invece di essere utile ad uno sarà utile al maggior numero; invece di essere approvata dal sentimento di un solo sarà confermata dal sentimento dei più; invece di piacere ad una sola persona porterà piacere a grande numero di persone. Procurare quanto si possa più di felicità, sfuggire quanto più la infelicità, han detto tali altri essere la legge morale che debba governare l'uomo; e si ha detto pure per altri che è morale quella azione che possa farci premiare nell' altra vita, e immorale quella che non ci fa sfuggire il castigo. Ma questi principii non sfuggono alla morale dell' interesse, e sia anche bene inteso, come voleva il Romagnosi: il bene non si dee fare unicamente per amore della felicità o per timore del castigo della vita futura, ciò che sarebbe sempre sotto il riguardo dell'interesse o dell'utile, benchè non materiale; ma si dee fare perchè è bene per sè stesso, e per il dovere a cui dobbiamo rispondere; il quale ci comanda sempre ed in ogni tempo ed in ogni luogo: *fa il bene; adempi il tuo dovere;* nel quale adempimento va ub-

(1) Vedi sopra il principio etico della scuola Epicurea l' importantissimo Opuscolo di Plutarco *Che non si può vivere lietamente secondo la dottrina di Epicuro.*

bidita la legge, e questa ubbidienza libera è amore, sì che essendo la Legge Dio stesso il conformarsi alla legge vale quanto amar Dio, ed ogni atto morale e virtuoso può bene esser detto, siccome già si è detto, *amore di Dio*. I detti principii del fare il bene per noi, o signori, vengono a ridursi all'amore di noi stessi, cioè all' egoismo o alla filautia come meglio dovrebbe dirsi; e l' egoismo è in opposizione con la virtù e con l' azione veramente informata dalla legge morale. Il solo Emmanuele Kant trai moderni ha voluto fondare la morale sulla legge assoluta del dovere che è dentro di noi, come un imperativo che vuole il bene, e sempre ci fa sentire il suo comando immutabile, ciò che gli antichi avevano detto Volontà di Dio. Il Kant ha innalzato la morale dalle bassezze in cui era caduta per le scuole sensiste, utilitarie, materialiste: ma l' imperativo categorico o formale del Kant è la formola subbiettiva della legge, non la legge stessa; poichè il detto imperativo categorico resterà sempre dentro di noi, e quindi non sarà oggettivo ed indipendente, come è necessità che sia la suprema legge morale. Questo imperativo Kantiano, anche presso per sè come legge, non essendo intanto eteronomico, non sarebbe al più che la nostra ragione medesima; e pertanto esso perde il vero carattere di imperativo, stantechè la ragione non è autonoma o assoluta come crede il Kant, e come è necessità che sia sola la legge. Dippiù essendo la ragione stessa o la volontà che comanda a sè stessa: noi, come un po' avanti ho detto, avremmo intrinseca la legge morale; ed una legge intrinseca, io ripeto, o signori, non ci lascerebbe liberi, ma porterebbe azioni necessarie. Che se poi il principio del Kant, a cui pure si riduce lo Stewart benchè per altra via, suppone antecedere la legge, perchè non è altro che la espressione del dovere, il dovere è posto dalla legge, non già pone esso la legge, come sarebbe nell'autonomia kantiana della volontà.

Volendo noi, o signori, porre adunque la formola dell'etica, come si è già data per le alte parti della scienza, possiamo bene proporla in questa sentenza: *la legge mo-*

rale obbiettiva pone nell' uomo il dovere che è subbiettivo, e l' uomo riconosce il comando della legge, per l' intelligenza e la libertà di che è dotato, nella conoscenza del dovere, e nell' adempimento o inadempimento di esso dovere. Questa formola raccoglie i principii metafisici e la parte pratica dell' etica, e dà ragione dell' imperativo morale che è la legge stessa imperante nel porre il dovere, e potrebbe essere significato: *opera secondo il tuo fine.* In questo imperativo o comando della Legge immutabile e assoluto, c' è eziandio il fine della legge, essendoci il fine dell' essere a cui la legge comanda la conformità al fine proprio, che non è se non lo stesso principio, cioè essa legge medesima come creante l' essere col dato fine, e, per l' intelligenza che questi ha, comandante indi allo stesso l' adempimento del fine posto nella natura sua di essere creato. Se la legge e il fine supremo sono assoluti, la legge, il principio e il fine si convertono con l' Assoluto, che non può essere che uno, cioè Dio solo, da cui i finiti escono, in cui sussistono, ed a cui ritornano. La creazione pone gli esseri, la legge li fa ritornare al loro principio come al principio onde son mossi; e questo ritorno è significato nell' imperativo: *opera secondo il tuo fine;* e nella formola: *la legge morale obbiettiva pone nell' uomo il dovere che è subbiettivo:* pel quale l' uomo ritorna alla legge, ma sotto il concetto di Fine, già conosciuto nel conoscere la sua natura stessa, e sentito naturalmente anche in opposto al pendio delle passioni, e al traviamento della ragione. Il dovere è la significazione della morale natura dell' uomo, essendo in esso contenuto l' essere finito dell' uomo, la sua intelligenza e libertà, la coscienza, e la natura di progressivamente partecipare del bene, come progressivamente è fatto a partecipare sempre più dell'essere per l'attuazione quanto più compita delle sue facoltà conoscitive e appetitive. Il dovere è ugualmente immutabile e parla dello stesso modo, perchè una è la legge che pone l' imperativo morale nel coscienza del dotto accademico, e dell' ignorante pastore: la violazione di esso comando morale porta un tal dolore che ci fa sempre compagnia, e si conosce sotto no-

me di *rimorso*; senza che altri col portasse, o il volesse: intorno a noi sarà tutto festa e riso, e dentro noi sentiremo inesorabile compagno il rimorso, o il dolore involontario di avere mancato al dovere disubbidiendo il comando della legge. Nessuno può farci sentire questo fenomeno interiore, se non la legge stessa, che comanda e premia o punisce nel tempo stesso, giusta l' azione che risponde al suo comando: « nessuno ha questo potere, dice il Simon, se non Dio stesso che parla nella legge morale e nella coscienza del nostro dovere (1) ».

Colla legge morale va insieme la sua sanzione, distinta da' moderni in sanzione *morale* data dal rimorso e dalla soddisfazione della conscienza; in sanzione *fisica* nel ben essere o sofferenza materiale, come effetto delle buone o cattive azioni; in sanzione *sociale* nella approvazione o riprovazione, stima o disprezzo, che fa di noi la conscienza pubblica che va sino all'applicazione della legge penale; e in sanzione *religiosa* ne' premii o castighi dell'altra vita, attesa la immortalità dell'anima. La quale ultima sanzione, avvisa saviamente il Franck, compie le altre, ed è loro necessaria perchè non restino insufficienti e vane (2).

Pertanto, tenghiamoci ora a queste conclusioni:

1.

In tutti gli esseri ci ha una Legge, che piglia diverse manifestazioni, ed ora è ubbidita di un modo, ora di un altro. Nell'uomo che è essere morale, perchè dotato d'intelligenza e libertà, si dà la legge morale, che va obbedita liberamente, acciò venga all'azione umana il carattere di buona o malvagia, e la distinzione di bene o di male operato dall' uomo, giusta la conformità dell'atto volitivo al comando della legge, o la difformità di esso atto dalla legge.

(1) V. *La Liberté*, tom. prem. Introd. ch. I. Par. 1859; *Le Devoir* IV. p. 452. Par. 1857.

(2) v. FRANCK, *La Morale per tutti*, Pr. Parte, VI-VIII. ed. cit.

2.

La Legge morale è obbiettiva ed esteriore; si trova nell'individuo, ma non si confonde, come credette il Kant, con la natura di questo individuo: non è il nostro essere che pone la legge, ma è la legge che pone l'essere intelligente e libero come morale, cioè sottoposto a un comando che si dice *imperativo*, ed è interiore a noi, ma viene dalla Legge che è esteriore. I pronunziati dalla Legge che è assoluta e immutabile ed eterna sono fermi, inflessivi, ed universali, come è la natura di essa Legge, la quale non è che l'Assoluto stesso. La Legge infine è giudice, rimuneratrice, e punitrice, nello stesso tempo che è imperativa, sia ubbidita, sia trasgredita.

3.

Falsamente taluni hanno posto la moralità dell' azione nell'*utile*, nel *piacere*, nel *sentimento*, e nella *felicità*: una siffatta legge morale sarebbe subbiettiva, e senza i caratteri necessarii alla legge morale assoluta, autonoma, universale, immutabile (1). Le conseguenze distruggono la dottrina degli utilitarii, degli epicurei, dei sentimentalisti, e degli eudemonisti; non potuta nè manco accettare dal retto senso, e dalla coscienza stessa dell'uomo, il quale nella Legge morale sente esserci cosa dippiù dell'utile, del piacere, della simpatia, e della felicità separata dal dovere.

4.

L' imperativo categorico del Kant non può veramente esser la stessa Legge, perchè si confonde con la volontà nostra, e sarebbe legge intrinseca, essendo autonomico;

(1) Vedi come sono assai bene esaminati i sistemi utilitario e sentimentale dal Simon nel suo libro *Le Devoir*, deux. part. p. 239 e segg. ed. cit.

quando la Legge debba essere eteronomica, e autonoma in sé, non per confusione con la nostra ragione o volontà: suppone infine il detto imperativo la legge che pone il dovere, significato da esso, e posto come *massima* o *principio* subbiettivo dell'azione morale.

5.

La formola dell'Etica contiene tutta la materia della metafisica della morale; e riguarda la scienza: l'imperativo posto dalla Legge, ontologicamente non va distinto da essa legge, cui l'essere ubbidisce seguendolo, o operando secondo il proprio fine, o facendo il bene che vale lo stesso. La Legge infine è Principio e Fine dell'essere: come Principio pone l'Essere, come Fine lo richiama a sè, ma con cooperazione dello stesso essere che si dice *morale*, la quale ha la sanzione e nella compiacenza interiore e nel rimorso; e nell'approvazione e disapprovazione degli altri; e ne' premi e castighi di un altra vita, distribuiti da un Giudice Supremo, di cui la legge morale è comando assoluto ed eterno.

LEZIONE III.

La conscienza morale e il dovere: doveri verso Dio, verso noi stessi, e verso gli altri. La felicità e la virtù

La conscienza ha senso *psicologico* e senso *morale*, il quale ultimo è anche saputo dagl'indotti, sì che dicendo ad es. uomo senza conscienza, va subito inteso, uomo che non fa distinzione tra bene e male, virtù e vizio, giusto ed ingiusto: e abbiamo pure una conscienza *religiosa* quando si parla di libertà di conscienza, cioè della libertà di professare liberamente una religione o di avere una speciale credenza ed esercitare un culto che alcuno si abbia eletto. È si è pur detto che la conscienza abbia eziandio un senso *metafisico*, quando si dice per ragion d'esempio che

certi sistemi, come il panteismo, lo scetticismo e l'ateismo, ripugnano alla conscienza umana, attesa la negazione del principio di contraddizione, dell'altro di causalità, e della evidenza o necessità di fatto e di ragione. Dal che si rileva per le sue stesse distinzioni (1), che sotto questo nome di conscienza noi intendiamo la consapevolezza e dei fatti e delle leggi proprie della natura umana, senza di che non si dà questa natura, contro la quale non valgono assolutamente nè sofismi, nè sistemi che la appunghino o rinneghino.

Ma parlando noi qui della conscienza morale, poichè della psicologica, della metafisica, e della religiosa, abbiamo parlato ne' precedenti trattati, diamo appunto ad essa lo stesso valore della coscienza psicologica e metafisica, che vorremmo anche dire conscienza logica: stantechè la stessa ripugnanza che troviamo a porre identici i contradittorii, è per la conscienza morale nel volere identici il bene e il male, la virtù e il vizio, fatti e termini che si contraddicono e per la medesimezza si negherebbero reciprocamente, sì che non ci sarebbe più nè bene, nè male, nè virtù, nè vizio. Che se si pretenda sostenere che tutt' altro sia la contraddizione logica, e la contraddizione morale, sì che non ci sia per prova di esempii storici e di costumi di popoli in luoghi e tempi differenti una coscienza morale assoluta e stabile, ma solamente relativa e mutabile, e peró progressiva; questo diremo sofisma di accidente; conciossiachè altro è il giudizio *secundum quid* del bene e del male, del buono e del malvagio, della virtù e del vizio, dal giudizio *simpliciter*, al che si conforma la conscienza del bene e del male assolutamente, del buono e del cattivo, del lodevole e del riprovevole. Può bene quello che sia cattivo essere riputato buono e viceversa, e la virtù vizio, e questo quella, e ciò è facilissimo provare cogli esempii delle costumanze e delle leggi dei diversi popoli: ma nessun popolo civile

(1) V. Bouillier, *De la conscience en psycholog. et en morale*, vol. I, Paris 1872.

o barbaro, nessun individuo bene educato o corrotto, non fece distinzione quale essa si sia tra bene e male, virtù e vizio, tra cosa o fatto da lodare e premiare, cosa o fatto da biasimare o punire. La moralità è uno dei caratteri della specie umana; e perchè non può affatto negarsi all'uomo, anzi ha voluto per trovarla nei bruti, colla intenzione di assimilare così tra loro per unica discendenza la natura umana e la natura bellutina specialmente scimiesca (1). Noi non neghiamo il progresso eziandio nella morale; ma questo progresso non riguarda l'essenza delle nozioni morali ovvero la legge stessa morale, che è per sè assoluta, immutabile ed eterna; bensì riguarda la educazione morale che è perfettibile, e l'abbiamo difatti veduta progredire coi secoli della civiltà pagana a quelli della civiltà Cristiana, anzi dal mosaismo al Cristianesimo stesso. Ma nella morale evangelica resta immutabile il decalogo, e se il Vangelo perfezionò la Legge, non la contraddisse essenzialmente, siccome si pretenderebbe dagli insegnatori di una morale e di una coscienza morale non solo perfettibile, ma mutabile coi tempi e coi luoghi e colla educazione individuale e sociale diversa. È stato ben detto che del progresso o intellettuale, o sociale, o morale si deve sempre ripetere quello che S. Tommaso, dietro Aristotile, diceva del moto, cioè: *omnis motus fundatur in immobili* (2). La perfettibilità secondo il Bouillier non è nè nella morale, nè nella natura della virtù in sè stessa, ma può darsi e si dà nella relazione tra l'intenzione e l'azione, nello scemamento degli impedimenti ad operare il bene, e accrescimento di facoltà a ben fare, e educazione del giudizio a distinguere realmente il bene dal male, la virtù dal vizio, sì che il progresso sociale o politico è altro del progresso nella onestà e nella virtù; la quale è sempre in sè la stessa, benchè possano crescere le azioni oneste e vir-

(1) V. Quatrefages, L'Espèce humaine, Liv. X, c. 54 — Topinard, L'Anthropologie, ch. V, p. 166, Paris 1876.

(2) V. Bouillier, op. cit. c. VIII p. 129

tuose; e se le condizioni di merito o di demerito, sono relative a tempi e luoghi, non sarà mai relativa la nozione di merito o di demerito, nel che il citato scrittore vede una egualtà assoluta rispetto a tutte le generazioni e a tutti gl'individui (1).

La moderna psicologia associazionista che vuole spiegare la coscienza morale e i principii morali col principio di eredità o di accumulazione e trasmissione di abiti dei centri nervosi, rinnega la morale stessa che si oppone al meccanismo fisiologico o istintivo, e non riesce che alle negazioni stesse del materialismo, che collo spirito nega la libera volontà e la moralità delle azioni umane: negazione caldeggiata dai certi fautori di novità socialistiche, e ajutata dalla dottrina della così detta morale indipendente (2), la quale sarebbe una morale senza legge morale, tutta relativa e tale da potere svanire facilmente o ridursi ad insegnare che quello che innanzi era virtù si divenuto *vizio*, e per contrario il già vizio novella virtù.

Il dovere è l'obbligazione, o signori, posta dalla legge morale, la quale ha il diritto del comando per sua natura; e però importa che in noi ci sia la libertà di quelle azioni che debbono rispondere alla legge; conciossiachè dove si nega la libertà è impossibile voler che duri la obligazione; ciò che vale lo stesso che dire, dove si nega la legge il dovere non ha più luogo; legge, dovere, libertà, sono indivisibili (3); anzi il Kant dalla certezza della obbligazione tirava la certezza della nostra libertà. Il dovere è implicito nella finalità dell'essere intelligente e libero, co-

(1) V. Bouillier, op. cit. c. IX, XII. « Tout est perfectible dans l'humanitè, sauf cela même qui constitue le fond immuable de la nature humaine, sauf encore deux grandes choses, la vertu et le génie qui, pas plus l'une que l'autre, ne peuvent se dètacher de l'individu et s'etendre à l'espèce. » p. 199.

(2) V. Caro, *Problèmes de morale sociale*, ch. I—VI. Par. 1876.

(3) v. Franck, *La Morale per tutti*, P. I. 3. Mil. 1869—Naville, *Le problème du mal*, prem. discour. *Le Bien*. Genève 1868—Simon, *Le Devoir*. Part. 1. *La liberté*—Quatr. Part. L'*action*. Paris 1837.

me lo sforzo a raggiungere il proprio fine è implicito eziandio nell'essere non intelligente e non libero, sia nelle sue tendenze, sia nei suoi istinti. Sarebbe frustraneo un fine che non importasse nell'essere una certa necessità di rispondere ad esso in tutto e per tutto; necessità che è fisica, è vero, negli esseri in intelligenti, ma fa uopo che non sia se non morale negli esseri intelligenti e liberi, cioè capaci di intendere il loro fine, e di cooperare colla loro azione allo ottenimento di questo fine; nella quale cooperazione o non cooperazione come cause seconde liberamente operative, si trova la responsabilità dell'azione detta morale, o *atto umano*, cioè dell' uomo come essere libero ed intelligente. Il dovere nasce coll'uomo, essendo posto proprio nella sua natura, come eziandio con l'uomo nascono certi diritti, senza i quali l'uomo non potrebbe adempire ai suoi doveri, e non adempiendo i suoi doveri nemmeno potrebbe rispondere al suo fine: mancato il quale la natura di questo essere si troverebbe disordinata, e quasi messa fuori di quell'indirizzo al bene che è proprio di ogni essere creato, e che appunto costituisce la sua legge. La quale per dirla con s. Tommaso è *ordinatio ad bonum*, sì che nel rispondere ad essa si abbia sempre maggior partecipazione di bene, il cui compimento sta nel rappresentare per quanto è possibile all'essere finito l'archetipo ideale, ossia l'idea della creazione, principio e fine della cosa creata. È pertanto che lo stesso s. Tommaso diceva, la legge assolutamente presa essere: *Ratio gubernationis rerum in Deo:* ragione eternamente governante tutte le cose, le quali benchè non siano state sempre in sè stesse, pure sono state in Dio sempre conosciute e sempre preordinate (1). Onde, se la legge si dice a *ligando*, porta

(1) Cicerone aveva già detto della legge che: « orta autem e simul cum mente divina. Quam ob rem lex vera atque princeps apta ad jubendum et ad vetandum ratio est recta summi Jovis. Hanc igitur sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam nec scitum aliquod esse populorum »

con sè già la obbligazione o il dovere nel ligato, e perocchè la legge essendo eterna precede assolutamente, la obbligazione è posta pure assolutamente nel ligato appena è posta la sua temporanea esistenza. Poi essendo la legge eziandio *regola* o *norma*, perchè è la ragione dell'essere, negli esseri intelligenti è regola conosciuta, e quindi ragione di operare, principio razionale; trovandosi già per la conoscenza nella ragione un dato principio direttivo dell'uomo, che appunto in ciò è uomo perchè è animale ragionevole. Il che lo stesso s. Tommaso intendeva significare con quelle parole: *lex est in ratione ut in regulante... ergo lex est aliquid rationis*. Le leggi adunque speciali degli esseri che si dicono leggi naturali, sono partecipazione dell'unica legge eterna, e quindi la legge nostra naturale e morale è pure una partecipazione della legge suprema, anzi è la stessa legge che governa eternamente la nostra natura, convertita per la nostra conoscenza in regola soggettiva, cioè in *massima* come diceva il Kant della *ragion pratica*, per cui si esprime la ordinazione speciale dell'uomo al bene, ovvero l'indirizzo al suo fine, indirizzo che nell'ordine generale è il governo della legge eterna indirizzante tutte le cose al proprio fine. Il fine però dell'uomo ha più attinenze; cioè, attinenza diretta verso questo fine che è lo stesso che il suo principio o Dio, idea e legge della creazione; ed attinenza indiretta verso sè stesso e verso gli altri. Nella espressione soggettiva del dovere imperato dalla legge: *opera secondo il tuo fine*, ovvero *opera in modo che le tue azioni non siano difformi dal fine della tua natura;* già sono impliciti i doveri dell'uomo *verso Dio*, che si dicono *teologici*; i doveri *verso sè stesso*, che si chiamano *etici;* ed i doveri *verso gli altri* che si dicono *sociali;* indi divisi in doveri *perfetti* ed *imperfetti*, secondochè questi doveri verso gli altri portano costringimento ad essere

aeternum quiddam quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei. » CICERO, *De Legib.* L. II. c. II. 4.

adempiuti, o pur restano in tutta la libertà dello individuo. Altri moralisti eziandio distinguono, o signori, i doveri in *negativi* e *positivi*, e dicono essere negativi quelli che obbligano sempre, positivi quelli che obbligano quando si può rispondere al dovere, e quando si danno le condizioni dell'operare; sì che si dicono pure doveri *di giustizia*, e doveri *di carità*.

I doveri intanto verso noi stessi fanno per alcuni la morale *individuale*; i doveri verso gli altri la morale *sociale*; e i doveri verso Dio la morale *religiosa*; la quale si pone per coronamento della morale in generale, stante senza Dio non ci essere morale o legge morale, che che pretendano i fautori di una morale così detta *indipendente*, cioè senza Dio; ciò che sarebbe la legge senza il legislatore e senza sanzione, lo effetto senza causa e senza scopo (1).

Il Cousin proponeva per formola generale del dovere, nella quale fossero contenuti tutti i doveri, la formula: *obbedisci alla ragione*; e metteva per regola o criterio di bontà o malvagità di una azione, che pertanto non sarebbe conforme alla ragione, quest'altra formola: *fa che il motivo dell'azione possa essere una massima di legge universale* (2): la qual formola risponde a capello a quella del Kant: *opera sempre secondo una massima tale che tu possa volere che essa sia una legge universale* (3). Il dovere non sarebbe pel Cousin che la verità obbligante, e perchè la verità è conosciuta dalla ragione, obbedire alla verità sarebbe lo stesso che obbedire alla ragione; la quale ragione essendo facoltà assoluta debba trovare nell'azione il carattere di poter mutarsi in massima universale, da valere per tutti gli esseri intelligenti e liberi; ciò che appunto è dato dall'altra formola: *fare che il motivo dell'azione possa servire di massima universale*. La legge morale è verità e ragione, ma insieme

(1) v. Il nostro libro *Sofismi e buon senso*. Ser. *La Morale indipendente* ed. cit.

(2) V. *Du Vrai, du Beau et du Bien*, leç. XV. Paris 1858.

(3) V. *Fondements de la Metaphys. des moeurs*: deux. Sect. p. 5

è imperativa, e per questo obbliga la volontà, non solamente costringe all'assenso l'intelletto.

Il dovere adunque, o signori, esce dalla natura stessa del nostro essere, posta dalla Ragione assoluta dell'essere, che è la Legge universale, convertita per gli esseri intelligenti e liberi in legge morale (1). Operare secondo il fine della propria natura è un adempiere al dovere morale; il quale più di ogni altro sta per noi nel restare esseri ragionevoli, cioè intendenti del nostro fine, ed operanti in modo che questo fine sia adempiuto. Essendochè poi, come sopra si è detto, il fine è lo stesso che il principio, e il principio nostro è l'Ente creatore, in esso Ente abbiamo il fine per ragion di ritorno; sì che Dio è a principio, e Dio è a fine della morale (2). Da ciò il legame pur detto di sopra della legge morale, e l'altro che pur significa legamento e ritorno, significato con la voce *religione* quasi *rilegamento*. Operando secondo il dovere di rispondere al nostro fine, noi troviamo il dovere di conoscere ed amare la Verità, di conoscere ed amare il Bene assoluto; e di tendere sempre per il perfezionamento alla partecipazione quanto più possibile della verità e della bontà assoluta. Or tutto questo indirizzo, che per l'adempimento del dovere è dato alla nostra natura, conforme alla legge che l'ha posto in essere; si trova contenuto per lo sviluppo nei doveri che si dicono *teologici*, e fanno il *dovere di religione* particolarmente detto. I quali doveri religiosi non sono tutti interiori, come qualcuno pretenderebbe, ma hanno eziandio una manifestazione esteriore, per la quale si significa a Dio l'ossequio dovuto con certi atti, che intesi tutti ad esprimere il ritorno del nostro essere al suo principio ed al suo fine, si dicono *culto religioso*. Nè il dovere di religione è un dovere senza obbligazione morale, qua-

(1) V. D'Acquisto, *Filosofia morale*. Sez. II, c. 1, 2, 3.

(2) « Une chaîne indissoluble unit ensemble la liberté, la loi morale, l'immortalité de l'âme et la providence de Dieu. » v. Simon, *Le Devoir*, p. 451. ed. cit.

...ché fosse tutto di pratiche e di convenzioni esteriori, e non già essenziale al nostro essere. Come è essenziale che l'essere creato stia legato all'essere creatore, perché altrimenti verrebbe a mancare della ragione del suo esistere, così pure è essenziale la espressione di una tale relazione, nè ci sarebbe la dipendenza reale creativa quando l'uomo essenzialmente potesse stare senza il dovere di religione, e Dio creatore senza il diritto, che pone nell'uomo il dovere suddetto (1). Or siccome l'uomo debba adempire questi doveri di religione, ma da essere intelligente o libero, può da una parte non voler soddisfare a tanto dovere, il che vale starsi contro natura nell'ateismo; e dall'altra parte è necessità che il suo ossequio religioso, ove si professi, sia condotto dalla ragione, tanto che debba sapere se una religione abbia piuttosto l'apparenza che la realtà di divino legame, e un'altra abbia tutta questa realtà, epperò sia la vera, che è tenuto a professare. La religione deve essere vera, altrimenti non risponderà al fine del dovere morale; sì che il sapere se sia vera o falsa la

(1) « Una volta che Dio è presente al nostro pensiero, come sarebbe presente al nostro cuore? Conosciuto una volta Dio dalla nostra ragione, come trattenerci dall'amarlo e dall'ammirarlo? Come non essere colti da un santo rispetto davanti ai segni della sua potenza, e da un pio trasporto davanti alle maraviglie della sua saggezza e da una infinita riconoscenza per gl'innumerevoli doni del suo amore? Questi diversi sentimenti non possono separarsi gli uni dagli altri; essi si riuniscono in un sentimento che si chiama adorazione, e l'adorazione, fino a che non è manifestata con parole e con atti, costituisce il culto interno. Ma è nella natura dell'uomo, e per conseguenza ne' bisogni del cuore, di esprimere ciò che prova, dando alle espressioni la vivacità de' suoi sentimenti... È così che al culto interno verrà naturalmente ad aggiungersi il culto esterno... Colui il cui cuore non è aperto al sentimento religioso non comprenderà giammai che perfettamente la sublime autorità ed il carattere divino della legge morale » v. FRANCK, Op. cit. XXXIX.

sua religione, è eziandio un dovere morale dell'uomo che ha di natura il dovere generico di religione.

Il quale criterio della verità o falsità di una religione si presenta nella natura stessa della religione, riferita alla natura dell'uomo ed al fine a cui l'uomo è indirizzato. La religione non può esser vera se non è una, nè può esser divina se non è oggettiva ed autorevole. Onde, è l'autorità che per primo ci fa giudicare della verità o falsità di una religione; dimodochè quanta maggiore autorità visibile ci sia, tanta maggiore verità si debba contenere in una religione. L'universalità poi e l'immutabilità nella essenza del dogma è eziandio una proprietà del vero: epperò, quando in una religione si hanno questi due caratteri, si ha già un altro criterio della sua verità. Il non avere nè oggettività, nè autorità, nè universalità, nè immutabilità, è all'opposto un criterio certissimo che una religione non sia la vera, ma anzi sia falsa. Le religioni antiche e le moderne fuori del csistianesimo, sono religioni soggettive, e pertanto mutabilissime e particolari, onde la loro falsità e la loro caduta. È il cristianesimo che porta con sè i caratteri di vera religione nella sua esteriorità ed autorità obbiettiva; nella sua universalità e nella sua immutabilità. Il cristianesimo non è fatto dallo individuo, ma è ricevuto, ha un magistero visibile che custodisce il senso della parola religiosa, si stende potenzialmente per tutti i tempi e per tutti i luoghi, abbraccia ciò che vi ha di vero o ciò che vi potrà esser di vero nelle altre religioni; è una sintesi siffatta che non si può togliere una parte menoma del suo edifizio, senzachè tutto intiero non rovini. Il cristianesimo ha per fondamento il mistero; ma il mistero cristiano scioglie i misteri della natura e dell'uomo e risponde a tutti i problemi, parla a tutte le menti, ora come altissima sapienza, ora come dottrina la più facile ad essere intesa dalla plebe e dagli idioti. Tutte le altre religioni sono cadute o cadono cogli ordinamenti civili o cogli stati nei quali ebber nascita; ma il cristianesimo non è caduto con i popoli e gli stati che

sono caduti; si trova sotto tutte le forme politiche; sta sotto qualsiasi condizione di vivere privato e pubblico; vede disfarsi gli stati, ed esso resta come già era prima che quegli stati si fosser composti. Questo, o signori, è segno della verità, che non mai vien meno. La storia del cristianesimo è stata per diciotto secoli un continuo combattere con opposte dottrine, con opposte tendenze che si trovan nell'uomo: e già le opposte dottrine, o eresie, sono a mano a mano scomparse, ed il dogma cristiano è restato sempre dello stesso modo incrollabile, ed ha dominato le prave tendenze della natura umana. Tutte le altre religioni a poco andare si sono trasformate, e quasi nulla è restato del primo istitutore; ma il cristianesimo pel suo ordinamento interiore ed esteriore, cioè per la Chiesa, risale sino a Cristo ed è tale quale fu istituito, e così perdurerà pei secoli avvenire. Il suo istitutore lasciava detto agli apostoli: *io sarò con voi tutti i giorni sino alla consumazione dei secoli*: e già nel cristianesimo c'è il Cristo vivente: la parola che insegna il dogma è la stessa che insegnava a principio: l'unità è quella stessa che fu a principio; lo spirito che a propagazione è quello stesso che ebbero i primi apostoli, ed il sovrannaturale continua nella Chiesa, che è la espressione esteriore del cristianesimo, del mondo stesso come si manifestò allorchè essa Chiesa fu costituita (1). Il cristianesimo adunque si affaccia per sè stesso, appena è riconosciuto, come la vera religione; e tra le divisioni cristiane, che portan questo nome di cristianesimo, tutti i

(1) Se a qualcuno parrà che io sia di un altro secolo, e non sia contemporaneo alla *Vita di Gesù* di E. Renan, per la quale i lettori di romanzo si dice questa divinità del Cristianesimo essere già denudata, e Gesù doversi ora guardare in faccia, e senza aureola dei divini splendori; mi pregio dire che la sorte del libro del Renan rispondera tra pochi anni a questo anacronismo in cui è caduta chi scrive e crede ancor'oggi nella divinità di Gesù Cristo e del Cristianesimo. v. *Scritti Apologetici*, p. 251 e segg. Paler. 1875, e le *Lettere sulla Religione dell'avvenire*, Firenze 1877.

caratteri, che perciò appunto fanno vero e divino il cristianesimo, sono in quella che si distingue col soprannome di cattolicismo, il quale ha la maggiore autorità obbiettiva visibile, che possa darsi; la più stretta unità, la più vasta universalità, e la ferma immutabilità. Il cattolicismo parla ancora non in nome di Montano o di Fozio, o di Nestorio, o di Eutiche, o di Ario, o meglio di Lutero, di Calvino, di Zuinglio, di Socino, del quacquero Giorgio Fox, del boemo Giovanni Huss, del metodista Zinzendorf, dell'unitario Canning, i quali interrompendo la tradizione e la divina istituzione si posero come primi istitutori e diedero nome a una special setta religiosa; ma ripetendo sempre dello stesso modo la parola di Cristo, la ripete per l'organo di un magistero gerarchico, che stringe l'ultimo dei fedeli col primo institutore, e qualunque sarà l'anno o il tempo, col primo momento che il cristianesimo fu annunziato e venne ad essere propagato sulla terra. Come s. Paolo diceva di Gesù Cristo, che *egli è di oggi e di ieri, perocchè è in eterno*, così il cattolicismo non è stato da qualche tempo, ma da tutto il tempo che c'è cristianesimo nella terra; e siccome il cristianesimo si lega col mosaismo, il mosaismo colla prima religione patriarcale, i patriarchi col primo uomo e questo col Creatore, così il cattolicismo stringe in sè tutti i tempi, ed ha cominciamento col primo uomo, come avrà fine solamente, contenendo tutta la verità, coll'ultimo degli uomini. Sarà adunque un dovere morale, conosciuto tale quale è il cristianesimo, il legarsi l'uomo con Dio per mezzo di questa religione, la quale è vera, e divina, ed una; come debba essere la religione che l'uomo deve a Dio.

Se non che, dal dovere di rispondere al fine della propria natura, oltre il dovere verso Dio, esce eziandio il dovere che ha l'uomo verso di sè, e sta nel dovere di cooperare colla nostra azione al fine che è naturale dell' essere nostro, e nel riguardare principalmente alla conservazione e alla perfezione di noi stessi, senza cui non potremmo ottenere il fine di natura, nè la legge potrebbe

essere adempiuta nei suoi comandi. Il dovere di conservazione porta poi il dovere di fare in modo che la nostra vita non venga a mancare per causa nostra; al quale dovere si oppone il suicidio o immediatamente operato, o per altre cause remote che ad esso portassero, e per tali si possono da noi conoscere. L' intemperanza o nel vitto, o nei piaceri sensibili, ovvero qualunque siasi consumo di forze oltre a quanto potrebbe soffrir la natura nostra, sono cause che posson portare la morte, e però entrano, quando son poste per nostra volontà, in opposizione al dovere di conservazione, che è il primo comando della legge morale, già rinchiuso nell' imperativo: *opera secondo il tuo fine*. Nè poi, o signori, la conservazione può andare disgiunta dalla perfezione dell' essere; operazioni che inciden la stima e l' amore di noi stessi voluta dalla legge della conservazione e della perfezione, cui dobbiamo sempre attendere. L' essere nostro essendo finito e temporaneo è soggetto al progresso, quindi naturalmente porta l' avviamento alla perfezione, che consiste nel rappresentare, quanto meglio si può, l' idea tipica nel nostro essere. Ora impedire il perfezionamento, o non curarlo, sarebbe apertamente contro il comando morale, in quantochè invece di avvicinarci al fine ce ne scosterebbe. Noi costiamo massimamente di natura intelligente e libera, ed appunto in questa parte superiore dell' uomo sta la principale perfezione che dall'uomo si debba cercare. Da ciò, che l'istruzione e l' educazione sono tra i principali doveri racchiusi nel dovere di perfezionare il proprio essere. Nel perfezionare l' intelligenza si presenta come primo dovere il conoscere noi stessi, poichè dalla conoscenza che facciamo del nostro essere, abbiamo tutte le relazioni con cui debba essere riguardata la nostra natura, ed a quale fine essere indirizzata. La scienza pertanto che è perfezione della intelligenza debba ajutarsi dalla esperienza come dalla meditazione; dalla coscienza nostra medesima e dalla storia nella quale si manifesta la natura umana con le sue facoltà, le sue tendenze e i modi del suo svolgimento. Nè

la scienza è solamente speculativa, ma eziandio pratica; e questa fornisce specialmente la nostra educazione morale, che ha riguardo alla volontà ed alle libere nostre elezioni: dovere della scienza speculativa è guardare al vero che già è fine della nostra intelligenza; e dovere della scienza operativa è attendere al bene che già è fine della nostra volontà, e come il possesso del vero fa l' uomo sapiente, così il possesso del bene lo fa virtuoso. Il perfezionamento adunque della parte nostra più nobile ha fine nella verità e nella virtù. L' uomo che non sente essere in questo dovere di schivare quanto più l' errore e di attendere al vero, di evitare quanto più il male e fare il bene, da cui pigliar l' abito di essere virtuoso, non è capace di sentire nè manco di conoscere la dignità ed il fine della sua natura.

Oltre intanto di questi doveri che sono i più nobili; altri doveri pur si hanno nel dovere della conservazione e della perfezione individuale: e sono i doveri che riguardano il corpo, che dà la manifestazione esteriore dell' anima, e senza cui l' anima non sarebbe anima umana. La buona educazione del corpo è necessaria all' anima, perchè essa non abbia a soffrire nelle sue facoltà il difetto che si sente nell' organismo fisico. Onde conservare la sanità del corpo, ed il renderlo quanto più robusto, e nello stesso tempo agile, è il dovere di conservazione e di perfezione verso del corpo nostro. Nè per altra ragione la natura stessa ha dato alle sensazioni le affezioni piacevoli e dolorose che l' accompagnano, acciò sia conosciuto, anche senza una speciale scienza, quel che giovi alla conservazione e alla perfezione del corpo, e quel che nocca in opposito. Il dolore nasce dall' urto o dal disordine che sentono le forze fisiche, come il piacere dalla armonia che si ha nel concorso di queste forze, in modochè l' uno va al discioglimento e al peggioramento del corpo, l'altro alla conservazione e al perfezionamento. Se non che, è da attendere in quanto che non sempre il dolore può avere per fine la dissoluzione del corpo, come il piacere

sempre la conservazione: ci sono tali dolori che rafforzano il corpo, come tali piaceri che tendono alla sua distruzione; ed è pertanto che la natura ha provveduto alla mistione o al contemperamento dei dolori e dei piaceri nella vita, e a non far che si venga a mancare o per mezzo di dolori, a causa del danno che posson soffrire le forze vitali; o per eccesso di piaceri, a causa dello esaurimento di queste forze. Ci sono adunque dei dolori che pigliano il carattere di essere consentanei alla legge morale, e sono quindi morali, come ci sono dei piaceri che portan difformità in riguardo alla legge e sarebber perciò immorali. La moralità del piacere o del dolore è un fatto di esperienza confermato dalla coscienza individuale o dalla sinderesi delle nostre azioni.

È da dire in ultimo, o signori, che nel fine, a cui noi siamo tenuti di rispondere per l'imperativo morale: *opera secondo il tuo fine*, entra pure la terza classe dei doveri cioè i *doveri verso gli altri*; i quali nascono dalla natura degli altri individui, e dalle relazioni che hanno insieme gli uomini, per le quali il diritto dell'uno pone il dovere dell'altro, e viceversa. Questi doveri verso gli altri si sogliono distinguere in *positivi e negativi*, siccome sopra si è detto, e in *morali e giuridici* in *condizionati ed assoluti*. I positivi si racchiudono nella formola: *fa il bene*, e gli altri cioè i negativi nell'altra formola: *non fare il male ai tuoi simili*; i quali doveri negativi si dicon pure *giuridici*, in quanto c'è il diritto negli altri di non aver fatto male, come i positivi si dicono *morali*, in quanto non vi è obbligazione giuridica in colui che debba fare il bene. Dippiù, questi doveri positivi sono sempre condizionati, cioè importano di fare il bene, posta le condizioni di poterlo fare; ma i negativi sono assoluti, perocchè in ogni tempo ed in ogni luogo e qualunque siasi la persona, non si debba fare il male: i negativi finalmente sarebbero doveri *perfetti*, come *imperfetti* i positivi.

Ma, comunque siasi poi considerato, e sia metafisica o no questa distinzione di doveri, il dovere verso gli altri

è posto dalla finalità, che è pure come in noi così ne' nostri simili; e dalla persona morale che dello stesso modo che in noi, richiede il nostro rispetto negli altri per diritto che ne hanno; diritto che nasce dal dover rispondere al loro fine, e dal non dovere essere impediti in questo loro indirizzo. Si deve dunque agli altri tutto ciò che risponda alla loro conservazione e perfezione, e non si può fare ciò che impedisca siffatto loro bisogno. Come adunque la loro intelligenza si conserva e si perfeziona stando nella verità, e progredendo in essa, così noi dobbiamo agli altri la verità, e sarebbe un mancare al nostro dovere l'essere rispetto agli altri menzogneri ed ingannatori. Dobbiamo eziandio agli altri ciò che si riferisce al loro perfezionamento morale; e quindi non possiamo cooperarci a rendere viziosi, ma anzi dobbiamo esser loro causa ed esempio di virtù, e fare che sempre più partecipino del bene, anzichè della negazione di questo che è imperfezione e peggioramento. Onde è pure nostro dovere verso la volontà e la libertà altrui, cioè verso la moralità degli altri, l'essere virtuosi e poter servire loro di esempio. A ciò intendeva Emmanuele Kant, quando poneva per comando dell'azione morale: *opera in modo che la tua azione possa servire di legge agli altri;* e poichè nell'esercizio che altri faccia della sua libertà sta molta parte del perfezionamento morale, è nostro dovere non impedire punto questo esercizio; e sarebbe un mancare al dovere, come un offender l'altrui diritto, il voler taluno schiavo, e quasi senza esercizio e coscienza della sua persona morale, e delle libertà interiori ed esteriori, per le quali può raggiungere il suo fine, e perciò perfezionare il suo essere.

È un dovere, o signori, verso gli altri il rispettare le buone affezioni, e le inclinazioni che ci siano alla virtù, l'amore di famiglia, di patria, della specie umana; e offender queste affezioni, questi amori, che son pure legame tra uomo ed uomo, è lo stesso che offender la persona morale nella sua libertà, nella sua intelligenza, tanto

rispettabile e sacra quanto è rispettabile e sacro il diritto degli altri alla loro vita ed alla conservazione e perfezionamento dell' essere fisico; ed è un mancare al nostro dovere, è un violare questo diritto, l' offender per qualsiasi modo il corpo degli altri, ferendo e uccidendo un individuo. Nè solamente è offesa giuridica, ma anche è un mancare al dovere morale il privar altrui della proprietà, o impedirlo, nel lavoro, ovvero nella manifestazione della sua libera volontà; senza cui la personalità morale non avrebbe le condizioni del suo sviluppo, pel quale arrivar al fine che ha da natura. Quando si offende anche un minimo dei diritti altrui, mancando noi al dovere morale, già si riguarda l' uomo a cui appartenga il diritto offeso, non più come un essere che ha personalità morale, e come diceva il Kant, che ha fine in sè; ma piuttosto come una cosa: e pertanto era che gli antichi, e in tempi moderni gli Americani, negarono agli schiavi la personalità morale, non concedendo loro i diritti naturali e la giustizia, e sottoponendoli a compra o vendita come qualunque siasi mercanzia.

Ma essendo che il diritto degli altri collegati in società quando è già offeso, importa una sanzione esteriore, una punizione, una legge che ordina questa punizione d' impedire il mal fare; già dalla morale privata si entra nella pubblica; e la morale propriamente detta cede al diritto, come l' uomo a solo è già per questo modo riguardato stretto in società, governato da un potere e rappresentato da uno stato : nel che ha fine la scienza morale per dar luogo alla filosofia del diritto.

La morale poi attende eziandio ai doveri che nascono da' diversi stati in cui può trovarsi l' uomo, e benchè relativamente, questi doveri hanno nella legge morale la stessa sanzione che i doveri che sono sempre o assolutamente gli stessi in tutti gli stati e in tutte le condizioni della vita. E però ci sono i doveri della società conjugale, quelli della società domestica, e gli altri della società civile. I primi sono tra marito e moglie, figli e genitori; i secondi

tra padroni e servi; i terzi tra sovrano e cittadini. La famiglia che vien su col matrimonio ha la sua ragion di essere nella natura stessa dell'uomo, e però ha anch'essa la stessa finalità di questa, e si compone della società conjugale, della società de' figli co' genitori, e della società dei figli fra loro, co' doveri reciproci fra l'una e l'altra società, e co' diritti e doveri dell'una famiglia coll'altra, onde la società civile. I doveri de' conjugi si compendiano nell'amore, fedeltà, e rispetto reciproco, sì che di due persone ne risulti come una; quelli de' genitori verso i figli nel dovere di alimentarli, educarli, istruirli, pel quale dovere la legge positiva riconosce la così detta autorità paterna, e la responsabilità ne' padri de' figli fino a certa età; quelli de' figli verso i genitori nel dovere di ubbidienza, amore e rispetto, e gratitudine non di soli sentimenti, ma pur di fatti; ed è questa la *pietà filiale;* e quelli de' figli tra loro nel dovere di amarsi, educarsi, soccorrersi, sì che l'unità del conjugio si rappresenti nell'unità e fisica e morale della famiglia, e nell'amore reciproco di quanti ebbero la stessa culla, le stesse cure materne e paterne, e la stessa educazione e disposizione di mezzi per potersi conservare e perfezionare nel loro essere fisico e morale. Così, benchè i doveri fra padroni e servi hanno ragione in un patto, e non nella natura, siccome i doveri della società conjugale e di famiglia, si riferiscono pure alla morale sì perchè sono doveri fra uomo e uomo, e sì perchè si fondano nella ubbidienza, nel rispetto, e nella fedeltà cioè nell'amore, e la persona umana vi porta i suoi diritti e i suoi doveri; senza di che la società domestica non sarebbe morale, ovvero sarebbe contro il diritto naturale, siccome nella schiavitù degli antichi, per la quale il servo in faccia al padrone era cosa, e non persona; aveva doveri, ma senza diritti.

La virtù adunque, o giovani, che è principio, materia e fine dello insegnamento morale, è perfezione eziandio morale; perchè è partecipazione di maggiore verità, e di maggior bene, anzi del bene assoluto, ch'è il vero Bene,

il quale informa l'azione della vera bontà o moralità. Questo possesso del buono, e questa forma di bontà nella azione umana, è il vero fine che comanda la legge morale col suo imperativo: *fa il bene, sii buono.* Alcuni moralisti, o signori, han posto nella felicità il fine ultimo dell'uomo; e poichè la felicità è relativa, nei diversi sistemi si è posto ora uno ed ora un altro fine all'uomo, giungendo sino a porre la felicità nel piacere sensibile. Ma la vera felicità, quantunque si debba trovare nell'uomo, porta intanto caratteri più di oggettiva che di soggettiva. La felicità è godimento per consecuzione di un termine, cui sia indirizzata qualche nostra facoltà; e la felicità che venga dal possesso del vero e del bene assoluto conduce lo intelletto e la volontà nostra in tale altezza che quasi le transumana, riempiendo tutta la loro potenza intelligente e volitiva, ed elevandole quanto è più possibile all'infinito. La felicità nella virtù, secondo la sentenza del Kant, non la virtù nella felicità, è il fine dell'uomo e di ogni pratica morale. In questo senso fu detto che la felicità sia il fine ultimo, quasi per conversione col Bene ultimo. Chè vanamente si è sostenuto da certe scuole la felicità doversi porre, a ragion di esempio, nel piacere, ovvero nella ricchezza, ovvero nella bellezza e nella sanità, e nella gloria e nella potenza. Tutte queste cose non fanno la felicità, che solo può venire all'uomo dalla consecuzione del suo fine; tanto che dissero bene gli stoici la felicità solamente trovarsi nella *virtù*, se la virtù è il fine dell'operare umano, nel che si manifesta tutta la natura umana, e ogni cosa è fatta pel fine, ottenuto il quale altro non resta a volere. Pel che la consecuzione di questo fine è *perfezione* e *godimento*, nel che altri pose il fine della morale, e questa *felicità*, *perfezione* e *godimento*, contenute, e non causa della virtù, nell'atto virtuoso, il quale confermandosi alla legge, è possesso del bene, si comprendono tutti nell'*ordine dell'amore*, in cui S. Agostino poneva la virtù; di maniera che non nell'ordine solamente, siccome si è creduto per taluni, sia la legge e il bene

che si vuol conseguito dall'essere intelligente e libero, bensì nell'ordine *dell'amore*, il quale è vero quando ha per principio e fine Dio, che è l'Essere Sommo, da cui in cui, e per cui esistono tutte le cose, che vere, belle, e buone si dicono. Se l'essere e il bene si convertono, parimente si convertono il possesso del bene, e il perfezionamento dell'essere, il quale per sua volta si converte nell'essere morale col godimento e colla felicità; siccome la sua privazione colla tristizia e colla infelicità. E ben fu detto dal Rosmini che il bene sia appunto « l'essere considerato nel suo ordine, il quale viene conosciuto dalla intelligenza, che in conoscendolo ne trae diletto (1); come dal Conti che il bene sia *ordine di finalità amato* (2); stante non darsi ordine senza fini, e i fini essere l'obbietto naturale della volontà, che è appetizione razionale dell'essere. Nè per altra ragione gli antichi poteron dire il bene essere quel che da tutte le cose è appetito; e con Platone che nell'idea del bene stia la massima disciplina. L'*eudemonologia*, o la scienza della facilità ha le sue fondamenta nella scienza del buono o nella *agatologia*; chè senza bene non ci è felicità; e questa si connette colla *Ontologia*, nella quale è la ragione del bene che è la ragione stessa *dell'essere*, col quale si converte.

Nè fa uopo aggiungere che se pure dà felicità la consecuzione del bene relativo, che sia vero ed onesto, la felicità vera, che non mai può venir meno sarà sempre nella consecuzione del bene assoluto, che necessariamente è vero ed onesto, ed è di tutti ed eterno. Il bene di esistenza e il bene di perfezione sono senza dubbio materia della felicità: ma se questa perfezione è l'ultima che è possibile all'essere finito, cioè il suo accostamento quanto più all'Infinito per l'intelligenza e la volontà, o meglio per l'amore che insieme intende e vuole, allora una siffatta

(1) v. *de Civit. Dei*, L. XV, 22.

(2) v. Rosmini, *Principii della scienza morale*, Cap. II. p. 29. ed. Napolit.

perfezione dà la vera e imperitura felicità, senza la quale, avvisò bene S. Agostino, il nostro cuore è irrequito, non avendo tuttavia trovato il suo riposo, il quale solamente può trovare nell' Infinito. « Il bene assoluto, dice il Rosmini, è il sommo bene delle intelligenze, nel godimento del quale sta ciò che propriamente si chiama *beatitudine*, o sia felicità, nomi che dall' uso comune del parlare vengono ricusati del tutto sia a quella momentanea e cieca voluttà della vita animale, sia a qualsivoglia perfezione di cose insensitive: e ragionevolmente si doveano serbare de' vocaboli a contradistinguere un godimento pieno, perpetuo, ultimo e in qualche modo infinito, da ogni altro limitato e istantaneo piacere (1) ».

Pertanto quando il bene che come assoluto per sé è oggettivo, si fa soggettivo, avviene in noi lo stato di godimento che diciamo felicità; e questo godimento è compiacenza di noi nell' amore ordinato dell' essere assoluto e degli esseri relativi, dal quale amore fluisce per così dire la nostra perfezione e quindi la felicità, o il bene, come è detto, endemonologico. Sì che non è la felicità che è per se stessa il bene e il fine dell' etica; (2) bensì è il bene che fa la felicità, e questa è vera, e non apparente, se il bene è vero e onesto per l' ordine de' fini; è eterna, e non passeggera, se il bene è l' assoluto e il Fine ultimo delle cose.

Le virtù speciali si distinsero dagli antichi in *intellettuali* o contemplative, e *morali*, poichè possono essere o abiti della mente, o abiti della volontà, i quali recano perfezionamento alla natura umana, e per la consecuzione de' fini, e per la adesione sua intelligente e libera all' ordine degli esseri. Onde la Prudenza e la Giustizia dissero

(1) v. Rosmini, *Op. cit.* cap. III, art. 8.

(2) Nella *Filosofia morale* del Zanotti si dà come fine la felicità, e come mezzo la virtù, sì che la pratica e la consecuzione del bene sarebbe per la felicità, e non già la felicità conseguenza del possesso del bene, come fine dell' essere. Avremmo una regola etica subbiettiva, e non obbiettiva.

virtù intellettive, la Fortezza e la Temperanza virtù morali, quasi le prime proprie della mente, le seconde dell'animo; ben inteso che la virtù è sempre nel senso morale della potenza operativa, cioè della volontà, che è il suo subbietto come dissero le scuole; e se alcuna verità va riferita alla mente o all' intelletto, questo va riguardato come mosso dalla volontà, senza la quale l' intelletto ha abiti speculativi, ma non virtù morali (1). Le quali non debbono certamente confondersi in una, siccome pretesero in antico Aristone da Chio e Menedemo di Eretria, il quale al dir di Plutarco « levò via la moltitudine e le differenze delle virtù, volendo che fosse una sola con più nomi (2) »; chè e per le facoltà e per l' obbietto di esse facoltà l'una virtù si distingue dall'altra; sì che se per la ragione il bene si ha dalla *prudenza*, per le operazioni è dalla *giustizia*, e per le passioni dalla *temperanza* e dalla *forezza* (3). Chè la prudenza è l' abito di conoscere e distinguere rettamente quali azioni si convengon di fare, e quali non si convengano: e diciamo che si convien di fare un' azione, quando il farla conduce al fine ultimo, cioè a dire alla felicità di chi la fa; e perchè tali sono principalmente le azioni virtuose, però può dirsi che la prudenza sia un abito di distinguere principalmente quali sieno le azioni virtuose e quali no (4) ». Onde ella è virtù che porta il

(1) v. S. Tomm. *Sum, theol.* Prima Secundee Q. 56-38.

(2) v. Plutar. Opusc. XXXII. *Della virtù morale*, ed cit.

(1) v. S. Tommas. *Summ. theol.* loc. cit. q. LXI.

(4) v. Zanotti, *Filosof. morale*, P. IV. c. V. *della prudenza*. Nè altrimenti aveva insegnato Aristotile medesimo; « Prudentia igitur rationabilis animi partis virtus est, qua ea quæ ad felicitatem suam tendunt dispicientes sibi comparant... Ac prudentiæ quidem est consilium capere, et bona malaque discernere, et petenda fugiendave in vita omnia judicare, et bonis iis quæ quidem concessa nobis natura sunt præclare uti, et recte cum hominibus congredi, et opportunitatem rerum cernere, et rationem orationemque sagaciter adhibere, et eorum quae esse nobis possunt usui omnium experimentum scientiamque tenere » Aristot. *De virtutib. et vitiis.* c. 2. 4. p. 625-626 ed cit.

giudizio pratico, e con sicurezza le azioni, quando il fare le azioni virtuose, sia in modo positivo, sia negativo, si appartiene per opposto alla Fortezza, alla Temperanza, alla Giustizia, che si dicono meglio *atto di operare*, se la prudenza va detta *atto di conoscere*. La fortezza pertanto è la virtù che ci rende saldi contro i pericoli del corpo e le tentazioni dell'animo, o per prosperità o per avversità, ed ella è mantenuta dal confronto dei beni veri, e dalla compiacenza dell'onesto, sì che e forte l'uomo onesto, come e debole il disonesto, senza che perciò la fortezza venga meno all'avarizia, che è estremo vizioso, siccome altro estremo vizioso è il timore, pel quale ne si fa prender consiglio, né si riesce a preferire sempre l'onesto all'utile, la virtù al vizio (1). Dalla quale virtù della fortezza va altra detta temperanza, perocchè per questa l'uomo si tiene da tutto ciò che non sarebbe conforme a ragione, ed usa moderatamente degli stessi piaceri che non siano naturali, specialmente dei sensi (2). Ma la giustizia è altro che seguire la ragione di quello che è uguale e degno di ciascuna cosa, sì che prontamente va dato alcuni quello che gli si deve, e il vero e l'onesto ricevono l'ossequio che loro conviene sopra il falso e il disonesto (3). Del che

(1) « Fortitudine est mucronem mortis ad minas animo esse, ad laborem tolerandum in rebus asperis, ad subeunda pericula [illegible] maximam praedam mori quam propter vivere [illegible] et cupere, aucioremque victoriae existere, ad haec labor [illegible] sum sollicitudinem non posse, formidinis est » [illegible]

(2) « Temperantia autem, sive moderationis, cohibitarum corporis [illegible] cupiditatibus minime mirari, nullaque unquis illecebramenti de [illegible] tua, ac etiam licitis quidem rebus securitatem suppetam [illegible], et non magis cum amplitudine quam cum mediocritate [illegible] animum tamque avare est, comes obsequiatis praedam or [illegible] conservatio et cum mundicia et verecundia et cariis est » [illegible] ac, cit. ».

(3) « Justitiae vero sus per finumque proque it, qualibet in [illegible] tuendam habere et nosse, ac institutis patriis scripteque legibus [illegible] veritatem ubicumque colere, licere, pacatque custo

la distinzione della giustizia in distributiva, per la quale i premi e le pene sono date secondo merito; e in commutativa, « per cui si cambiano i beni, non secondo il merito di ciascuno, ma secondo il convenuto. Perchè se il compratore sborsa il prezzo della roba comprata al mercatante, egli non riguarda il merito del mercatante, ma l'obbligo della convenzione.

« All'incontrario il principe che punisce il reo, riguarda il merito di lui, non alcuna particolar convenzione che con esso abbia (1). » Nelle quali quattro virtù che si dissero *cardinali* e sono *specie* di virtù, si sono appunto vedute comprese tutte le altre; e la prima cioè la *prudenza*, si è notato; *intende*; la seconda cioè la *giustizia*, *ama*, la

dire. prima vero justitia est qua deo, proxima qua divis, tertia deinde qua patriae parentibusque, postrema qua vita jam functis debitum suumque cuique officium prestamus. inter quas pietas aut pars justitiae aut ipsam consequens justitiam est. justitiam vero et sanctitas et veritas et fides et ipsum pravitatis totius odium consequitur. » ARISTOT. loc. cit. 4.

(1) « Quatuor sunt virtutum species, scilicet *prudentia*, ex hoc memoria, intelligentia, providentia, dignitas; *justitia*, ex hoc religio, pietas, gratia, veritas; *fortitudo* ex hoc magnificentia, confidentia, potentia, perseverantia; *temperantia*, ex hoc continentia, obedientia, clementia, et modestia. Prima praedictarum virtutum hominem ad agnitionem perducit; secunda dilectionem Dei et proximi servat; tertia vincit adversa, mortemque contemnit; quarta voluntatem reprimit, et temperat omnia. Prima intelligit, secunda diligit, tertia victoriam praestat, quarta modum ponit in omnibus.... Quatuor sunt quae *prudentia* nos edocet, scilicet praeterita recordari, disponere praesentia, futura praevidere, et dubia suspendere. In quatuor *fortitudo* nos instruit, scilicet prosperos in superbiam non erigi, adversos ad ima non detrudi, injuriae non sumere vindictam, et jucundam non deducere vitam. In quatuor *temperantia* nos admonet, scilicet circumcidere superflua, restringere desideria, ab illicitis abstinere, et blandimenta reiicere. In quatuor *justitia* nos edocet, scilicet honeste vivere, alterum non laedere, sobrie judicium discurrere, et unicuique jus suum tribuere. » S. TOMM. *Opusc.* LXIX, *De vitiis et de virtutibus*, c. 1.

terza cioè la *fortezza*, *appresta vittoria*; la quarta cioè la *temperanza*, pone moderazione in tutte le cose (1): onde ebbe a dire il Poeta per Catone, simbolo dell'uomo dotato di tutte le virtù naturali, che lo splendore di esse virtù, rendono l'uomo chiarissimo, come illuminato dal sole, il quale nel linguaggio platonico sarebbe Iddio, sole degli intelletti, e però

Li raggi delle quattro luci sante
Fregiavan sì la sua faccia di luce,
Ch' il vedea come 'l sol fosse davante.
(Purgat. I.)

Questo *sole* e le quattro *luci sante* sono la salute della umanità nelle tenebre dell'errore e del vizio; sono l'ideale che la scorge nel suo incerto cammino, e coll' attrattiva della bellezza caduca e finita, del bene temporaneo e limitato, la fa a scendere di bellezza in bellezza al Bello immutabile ed infinito; di bene in bene al Bene eterno e senza fine. Questa ascensione, senza immedesimazione, del finito all' Infinito, è la partecipazione delle creature, secondo loro finitudine, della perfezione del Creatore; e da ciò nella conversione alle cose finite ed aversione dall'Infinito pel peccato, quel vuoto immenso che sente il cuore umano, quel contrasto con sè stesso sino alla disperazione, di guisa che privato del godimento di Dio come Beatitudine ultima, ne sente penosamente il bisogno nella Punizione e Privazione che lo tiene lontano dal suo fine. Il vizio ha l'inferno in sè stesso, siccome il virtuoso porta in sè il paradiso, essendo il male la negazione e la defi-

(1) « Le bien c'est la vérité, car c'est l'expression de la pensée suprême qui a déterminé tout ce qui est, tout ce qui doit être; le bien c'est la beauté, et notre coeur en rend témoignance; l' âme tend à lui par toutes les hautes aspirations de sa nature. Il est devant nous, le bien, comme une vision splendide dont il est impossible de ne pas sentir l'attrait. » NAVILLE, *Le problème du mal*, p. 276. Genève 1868.

cienza dell'essere, e il bene l'affermazione e il compimento di ogni cosa. Si voglia o non si voglia, il nostro cuore, anche corrotto, sente l'orrore del vizio, e la compiacenza della virtù, ciò che dimostra la natura nostra essere fatta al bene, non al male; a cui se inclina, è per prava volontà, per l'opposizione in che l'essere razionale e libero si è posto con sè stesso e col suo fine. Il Bene è Verità e Bellezza (1); e spenta per l'intelletto la luce della Verità, per la imaginativa lo splendore della Bellezza, per la volontà l'amore del Bene, è mancato l'uomo, e restato il bruto.

E siamo già a fine, o giovani carissimi, delle nostre lezioni: la scienza ha termine nell'azione, e secondochè questa è informata dalla virtù, o pur no, la scienza è stata proficua o nocevole. L'intelligenza dà indirizzo alla volontà; e così è la scienza che governa l'azione, la filosofia speculativa che fa la pratica o operativa. Platone diceva che il filosofo per il commercio che ha con ciò che è divino, cioè col Vero, col Buono, col Bello, e con ciò che è ordinato, cioè con l'intelligenza del Cosmo, diviene egli stesso sommesso all'ordine e divino, per quanto il comporta l'umanità: partecipare del Bene e rappresentarlo nelle opere è il fine del vero sapiente. Il bene è pel mondo intelligibile come il Sole pel visibile: dall'uno traggono vita, accrescimento, nutrimento i sensibili, dall'altro essere ed essenza gl'intelligibili; l'uno è re del mondo intelligibile, l'altro è re del mondo sensibile (1). Io adunque non vi desidero solamente, o signori, scienziati e dotti; ma virtuosi e onesti cittadini: di questo modo la scienza fa buon prò a noi stessi, alla famiglia nostra, alla patria che il Cielo ci ha data, ed è nostro dovere fare onorata e prosperevole di private e pubbliche virtù, nominata per savi cittadini, illustre per le glorie dei suoi figli!

Noi saremo altro giorno insieme, e ci rivedremo per notare solamente quale sia la teleologia di tutte le cose, e

(1) V. *Della Repubblica*, L. VI, in fine.

specialmente dell'*essere*. del *conoscere*. e dell'*operare*; che è la divisione da noi posta nella scienza, la quale avrà pure il suo fine, perocchè nulla esce dalla Teleologia universale.

Fermiamo ora, o giovani, quanto segue:

1.

La conscienza, oltre che *psicologica*, è pur *morale*, e rispetto alle azioni fa quello che fa la logica rispetto ai giudizii. L'errore logico e il sofisma si fanno errore e sofisma morale; ma altro è l'applicazione e la cognizione della legge morale, e la legge per se stessa o la morale. Il progresso nella moralità è nel fatto, non nella ragione della legge morale: la quale legge colla moralità non ha che fare co' sistemi materialisti, pe' quali tutto si riduce a meccanismo organico, e non si ammette libertà nella volontà; senza di che non ha luogo nemmeno il dovere morale, nè avvi ragione a parlare di vizio e di virtù (1).

2.

Il dovere è obbligazione posta in noi dalla legge morale, e da noi conosciuta; ed è tale perchè c'è in noi libertà e intelligenza. Il dovere è implicito nella finalità nel nostro essere e nella nostra propria natura, da cui esce l'*atto umano*, soggetto a pigliar forma dall'imperativo morale: *opera secondo il tuo fine*. Nel quale imperativo si racchiudono le specie del dovere, che sono doveri dell'uomo *verso Dio*, *verso sè stesso*, e *verso degli altri*: i quali ultimi vanno divisi in doveri *perfetti* ed *imperfetti*, *negativi* e *positivi*.

(1) « La virtù combatte senza fallo, o piuttosto è virtù dappoi ch'ella ha combattute e soggiogate le passioni, e preso lo scettro e la signoria dell'animo, ed a guisa di regina collocatasi nel seggio altissimo dell'intelletto. » v. TASSO, *Prose Filosofiche*, *Il Porzio ovvero delle virtù*, p. 21. Fir. 1847.

3.

Il dovere verso Dio importa il dovere di *Religione* interiore ed esteriore, che pur si dice *culto religioso*. Il quale dovere debba essere dall'uomo satisfatto com'essere intelligente e libero, sì che da ciò nasce l'altro dovere di professare la vera Religione, e respingere la falsa. Da ciò, il dovere di attendere ai caratteri della vera religione; e conosciuto il Cristianesimo, che ha appunto questi caratteri, il dovere di professarlo nella sua interezza e verità.

4.

Nel dovere di rispondere al fine della propria natura sono eziandio contenuti i doveri verso noi stessi, e riguardano la conservazione e la perfezione del nostro essere spirituale e corporeo; cioè il dovere della verità, della sanità, della educazione del corpo e della conservazione della vita.

5.

I doveri verso gli altri nascono dalla finalità che hanno gli altri, del modo stesso come noi; e qualunque siasi la distinzione che le scuole hanno portato in quest' ordine di doveri, tutti si restringono all'obbligazione che la Legge pone in noi di fare che gli altri non manchino per opera nostra di rispondere al fine di loro natura. Questi doveri verso gli altri potrebbero poi portare la coazione esteriore; e allora dalla morale già si entra nelle ragioni del diritto, e dello stato.

6.

L'adempimento del dovere porta il possesso del buono; ottenendosi così la *felicità nella virtù* (1), e non *la virtù nella*

(1) « Un être est heureux lorqu' il est ce qu' il doit être et aussi parfait qu' il le peut être. La vertu est la plus haute perfection de l'homme; elle est donc son plus grand bonheur » v. JANET, *Philosophie du bonheur*, p. 260. Paris, 1868.

felicità a modo degli Epicurei. Le virtù si sono distinte in *intellettuali* e *morali*; e nelle quattro così dette *cardinali*, prudenza, fortezza, temperanza, giustizia, si sono vedute come *in specie* contenute tutte le altre, che sono materia della morale. La partecipazione del finito all'Infinito consiste nella consecuzione del bene, e nella fuga del male, che è negazione e privazione dell'essere; e Platone diceva che partecipare del Bene e rappresentarlo nelle opere è il fine del vero sapiente. Il Bene è pel mondo intelligibile come è il Sole pel visibile; l'uno è re del mondo intelligibile, l'altro è re del mondo sensibile. La virtù e l'onestà è il compimento della scienza, come la Beatitudine ultima è il fine dell'essere intelligente e libero.

DELLA

TELEOLOGIA UNIVERSALE

Oggi che una apparente scienza vuol negare ogni finalità delle cose, e bandisce da ogni studio le così dette cause finali (1), innalzando l' Inconsciente a principio assoluto, e a negazione della creazione, sostenendo al più un Dio immanente e impersonale, non più trascendente e personale, secondo che ha ritenuto sempre l' umanità; è di molta importanza il dire qualcosa intorno alla teleologia universale, benché brevissimamente, o signori, secondo la natura del nostro insegnamento.

La Teleologia, o *scienza dei fini*, ha sua ragione nella dottrina che il Mondo è nel Pensiero, e nell' altra dell' ascensione del finito all' Infinito: donde il progresso del Mondo da una parte, e la partecipazione degli esseri intelligenti e liberi al Bene dall' altra parte; siccome già, o signori, abbiamo detto nella Ontologia, nella Cosmologia, e nell' Etica. Le scuole alemanne parlano eziandio della teleologia, come cognizione dello scopo o del fine delle cose; ma non vedono questo scopo o fine fuori delle cose, appunto pel panteismo che le infetta, e la medesimezza tra Idea e Natura, forma e contenuto, specie ed individuo. La natura è vero, ci dice lo Schelling, si mostra come un' opera conforme a uno scopo; ma, quantunque porti essa i segni di una produzione che abbia uno sco-

(1) Vedi sul proposito il bel libro del JANET, *Les Causes finales*, (Paris 1876) ove quest' argomento della finalità nelle cose è trattato compiutamente, e con forte logica sono esaminate le dottrine contemporanee avverse alla finalità; a difensore della quale si è dovuto pur levare l' Hartmann, scrivendo il libretto *Erreurs et vérités dans le Darwinisme*, Paris 1876.

po non é intanto in origine fatta secondo uno scopo: é un meccanismo cieco che ha il carattere di avere scopo, ma essenzialmente lo ignora, essendo un fatto uscito dalla divisione dell' attivitá identica in attivitá conscia ed inconscia, o meglio in spirito e natura, libertá e fatalitá. La natura organica, che ci dá a credere avere suo scopo, é la manifestazione della libertá e della necessitá nel mondo esteriore; é la *produttivitá* divenuta obbiettiva, inconscia; onde, la sua distinzione dall' arte, nella quale la nozione della conformitá a uno scopo precede la produzione, e n' é separata. Il che non si dá nella natura, la quale é ben conforme a uno scopo, ma non per le ragioni che stanno addentro dell' arte, bensí perché essa « non puó « essere concepita che da una intuizione, nella quale la « nozione della nozione e l' obbietto sono primitivamente « e inseparabilmente uniti; stante che il prodotto dovrá « apparire conforme e uno scopo, essendo la produzione « determinata dal principio che si spartisce per sviluppare « la coscienza in libera e non libera; e non pertanto la « nozione dello scopo non puó essere concepita tale che « preceda la produzione, per la ragione che in essa in- « tuizione, i due opposti non possono andare mica di- « stinti..... É una conformitá adunque cieca e meccani- « ca, nella quale la natura rappresenta l' identitá dell'at- « tivitá con coscienza e della attivitá senza conscienza; « identitá intanto rappresentata come un principio, il cui « ultimo fondamento stia nel me stesso (1). » É l' intelligenza, a parlar piú chiaramente, che pone uno scopo alla natura, nella quale l' idea e la realtá medesima sono tutt' uno; sí che non c' é uno scopo esteriore a cui vanno le cose e sarebbe materia della teleologia, ma son esse cose scopo a loro stesse per l' identitá tra l' attivitá senza conscienza, o la necessitá e la libertá, la natura e lo spirito, il mondo e Dio. Si parla cosí, o signori, di teleologia, e si nega nel tempo stesso: né diversamente pare che

(1) V. *Syst. de l' Idéalis. trascend.* cinq. part. p. 344 e seg.

l'abbia inteso l'Hegel, il quale dando una teleologia all'organico, in questo non vide se non l'Essenza stessa che si pone in esso come in obbiettiva presenza; o come Altro, ma sempre è il Medesimo.

La teleologia, tornando alle nostre dottrine, è il compimento della scienza, e ha rispetto ai finiti che ritornano all'Infinito; come la Ontologia e la Cosmologia han per materia i finiti che escono dall'Infinito, e sussistono in esso; compiendo così al dir del Gioberti il secondo ciclo creativo, o il ritorno della creazione al Creatore. Onde è che la formola che comprenda e la protologia e la teleologia della scienza umana, è per noi questa, cioè: *l'Assoluto pone per la creazione il relativo, e il relativo ritorna per la finalità all'Assoluto.* Per la teleologia si ha *la conversione del principio in fine*, e si può bene restringere in questa sola frase tutta la materia della teleologia universale. Che se ci fermiamo partitamente alla nostra divisione della scienza, per trovare i fini d'ogni parte di essa, divisa in *scienza dell'essere*, *scienza del conoscere* e *scienza dell'operare;* fine per primo dell'*essere* troviamo, che per Dio è Dio stesso, per la natura è la sua palingenesia. L'Essere assoluto, infinito, creatore, che è Dio, non può avere altro fine che sè stesso; chè altrimenti potendo avere il fine fuori di sè, non sarebbe più assoluto o infinito, ma relativo e finito, nè eterno ma temporaneo per difetto eziandio di ragione intrinseca dell'essere; sì che Dio potrebbe trovare il compimento del suo essere fuori di sè, come sarebbe nel conseguimento di un cosiffatto fine. Ma l'atto *puro* di Aristotile e degli Scolastici, o l'Ottimo di Platone, identici all'Assoluto, non sarebbero più tali con un fine, e però con una ragione dell'essere estrinseca diversa [illegible] immanente, e da esso Ottimo immutabile [illegible] al dir dei due sommi maestri dell'[illegible] natura poi è in continua elevazione [illegible] immanenza, che è la trasformazione [illegible] la compiuta rappresentazione delle cose create, come per altre

ragioni né è stato eziandio principio. Il mondo reale è indirizzato a rappresentare il mondo idealo, partecipando così sempre più di Dio pel raccostamento continuo verso il suo tipo o esemplare, che essendo in Dio è Dio stesso e non altra cosa. Iddio è nel mondo come l'esemplare nell'esemplato, e il mondo è in Dio come l'esemplato è nell'esemplare, che è principio e ragion efficiente dell'essere che quello ha. Fine poi del *conoscere* è la Verità; e poichè il Vero e l'Ente si convertono, il conoscere ha il fine stesso dell'Essere, cioè Iddio come Vero assoluto, immutabile ed eterno, e Primo Vero, *onde ogni ver deriva*, come diceva il divino Poeta. Nè altrimenti è a dire dell'*operare*, che avendo per fine il Bene, questo non è che l'Ente e il Vero rispetto alla facoltà nostra appetitiva; e si converte con essi, sì che non è dato all'operare che il fine stesso dell'*essere* e del *conoscere*. Per gli antichi anzi il Bene era il fine universale sì dell'essere, e sì del conoscere e dell'operare, poichè il Bene era tutto, era Dio stesso; e noi consentiamo coll'antica filosofia nella stessa eccellenza del Bene, in cui c'ha l'Ente, c'ha il Vero, e secondo il Tasso c'ha lo stesso Bello, che è dal Bene inseparabile, perocchè « tutto ciò che è bello esser buono, « e tutto ciò che è buono esser bello; » e di più « il « bene non destare amore sotto la forma di bene, ma solo sotto piacevole imagine di bello (1). » Resta, o giovani; il fine della scienza, poichè non c'è cosa che manchi di suo fine; e posto quanto innanzi si è detto, e raccogliendo la sostanza del nostro insegnamento, noi potremo bene porre il fine eziandio della scienza nel *convertire la dialettica naturale delle cose in scientifica, e fare una sintesi ideale umana dai reali che sono rappresentazione della sintesi ideale divina*. Accostare quanto più il sapere finito al sapere assoluto e infinito, solamente di Dio, non mai dell'uomo; e tornare così la scienza al suo principio che è l'Intelli-

(1) V. *Prose Filosof.* Conclusioni Amorose, II, IV. Fir. 1847, v. 2.

genza assoluta, è la teleologia della scienza e della mente umana; racchiusa eziandio, come le teleologie speciali già toccate, nella solenne sentenza del Vico, che ci è occorsa più volte citare, cioè: *i finiti escon da Dio, sussistono in Dio, ritornano a Dio* (1). Dio è l'Alfa e l'Omega della Bibbia; il cerchio infinito dell'antica sapienza. Della quale così sul proposito discorreva l'illustre filosofo napolitano: « Ella è sapienza la *facultà*, che comanda a tutte le *discipline*, delle quali s'apprendono tutte le *scienze* e l'*arti*, che compiono l'*Umanità*. Platone diffinisce la sapienza esser la *prfezionatrice dell'uomo*. Egli è *l'uomo* non altro nel proprio esser d'uomo, che *mente* ed *animo*, o vogliam dire *intelletto* e *volontà*: la *sapienza* dee *compiere* all'uomo entrambe queste *due parti*, e la seconda in seguito dalla prima: acciocchè dalla *mente* illuminata con la *cognizione delle cose altissime*, l'*animo* s'induca all'*elezione delle cose ottime*: le *cose altissime* in quest'Universo son quelle, che s'intendono e si ragionan di Dio: le *cose ottime* sono quelle che riguardano il *bene di tutto il gener' umano*: quelle *divine*, e queste si dicono *umane cose*: adunque la *vera sapienza* deve la *cognizione delle divine cose insegnare*, per condurre a *sommo bene le cose umane* » (2).

Il mio ufficio è già compiuto; e non lasciò, o giovani, che dolentissimo la vostra compagnia: al nuovo anno scolastico vedrò forse qui raccoltà nuova gioventù, e mi sentirò altra volta fortunato a trovarmi in mezzo a tanta freschezza di vita, a tanta generosità di affetti quanta ne abbonda in voi, non ancora appassita per età, non ancora guasta dalle pessime arti che inviliscono la nobiltà di nostra specie. Verrà tempo, s'io giunga a vecchiaia, che più

(1) Secondo questo principio il Vico divideva in tre parti i [illegible] *dell'unico Principio e Fine del diritto Universale*, cioè pe[illegible] il *Ritorno*, e la *Costanza*; e dimostrava le cose e l[illegible] *origine*, omnes a Deo provenire; *circulo*, ad Deum r[illegible] *constantia*, in Deo omnes constare. » *Proem.*

(2) [illegible] *Scienza nuova*, L. II. *Della sapienza general.*

non vedrò fervorosi giovani farmi affettuosa compagnia nello studio e amore della verità: sarò forse solo a me stesso. Ma in tanta solitudine mi rivolgerò a questi anni allora trapassati, e la loro memoria non mi sarà certo triste e odiata, ma soave e consolante, siccome lontana melodia del cielo a chi pellegrina il difficile cammino della terra!

FINE DEL TERZO ED ULTIMO VOLUME.

INDICE E BREVE SOMMARIO

DI QUESTO VOLUME

PSICOLOGIA
o scienza dell'anima

LEZIONE I. — *La Psicologia e le varie dottrine de' filosofi sull'anima umana.*

Perchè della Psicologia si fa trattato a parte: passo dell'Humboldt—Concetto dell'anima umana—dottrine de' filosofi sulla natura dell'anima umana—Talete, Eraclito, Aristosseno, Anassinene, Epicuro—Pitagora ed Empedocle—Platone ed Aristotile—I libri *sull'anima* di Aristotile—La *entelechia*. Averroe e s. Tommaso—Il panteismo e l'anima umana—L'*Inconsciente* dell'Hartmann—Il materialismo antico e contemporaneo—Hartmann, Bain, Spencer—la psicofisiologia—conclusioni . . Pag. 1

LEZIONE II. — *Della vera natura dell'anima umana; del materialismo e della animazione universale.*

Nostra dottrina sull'anima umana: l'*Io*: L'anima è una forza, individua vivente, intelligente, libera, immortale. In che stia la immortalità dell'anima—dottrine del moderno materialismo—la conscienza e il pensiero—la identità e la personalità. Le leggi della materia inorganica ed organica: il flusso delle

INDICE E BREVE SOMMARIO

DI QUESTO VOLUME

PSICOLOGIA
o scienza dell' anima

LEZIONE I. — *La Psicologia e le varie dottrine de' filosofi sull'anima umana.*

Perchè della Psicologia si fa trattato a parte: passo dell'Humboldt—Concetto dell'anima umana—dottrine de' filosofi sulla natura dell'anima umana—Talete, Eraclito, Aristosseno, Anassinene, Epicuro—Pitagora ed Empedocle—Platone ed Aristotile — I libri *sull'anima* di Aristotile—La *entelechia*. Averroe e s. Tommaso — Il panteismo e l'anima umana—L'*Inconsciente* dell'Hartmann—Il materialismo antico e contemporaneo—Hartmann, Bain, Spencer—la psicofisiologia — conclusioni . . Pag. 1

LEZIONE II. — *Della vera natura dell'anima umana; del materialismo e della animazione universale.*

Nostra dottrina sull'anima umana: l'*Io*: L'anima è una forza, individua vivente, intelligente, libera, immortale. In che stia la immortalità dell'anima—dottrine del moderno materialismo—la conscienza e il pensiero — la identità e la personalità. Le leggi della materia inorganica ed organica: il flusso delle

[illegible] — [illegible] meccanismo cerebrale, e i fatti della [illegible] e della coscienza. Il movimento, e [illegible] e il pensiero— il fosforo e le vibrazioni cerebrali - la quantità e la qualità del cervello—[illegible] e l'organismo—L'immortalità dell'anima [illegible] pensiero e la volontà—Natura dell'anima [illegible] Delle facoltà proprie dell'anima umana: [illegible] virtuale. Altra confutazione del materialismo [illegible] *animismo* e lo *spiritualismo plastico:* l'anima [illegible] nostra dottrina: dell'animazione universale [illegible] Confutazione dell' anima universale Conclusioni . . . . . Pag. 21

Lezione III — *Delle relazioni tra l' anima e il corpo umano [illegible] de' filosofi sul proposito; genesi dell'anima umana, la nuova frenologia spiritualista; l'anima e il mondo esteriore sensibile e sovrasensibile.*

Le relazioni tra anima spirituale e il nostro organismo [illegible] Sistemi dall'*influsso fisico*, delle *cause occasionali*, dell'*armonia prestabilita*, del *mediatore plastico*, della *frenologia spiritualista* e dell'*unità sostanziale della forza psichica e fisica*. Spiegazione data da alcuni secondo la dottrina della creazione, da altri per uno spirito fisico e per uno spirito psichico: [illegible] Scutain. Questioni sull'origine dell'anima: i platonici e i *traducianisti*; San Tommaso. Questioni di antecedenza tra il mondo fisico e lo spirituale. La Frenologia secondo il Gall e lo Spurzheim: la frenologia *spiritualista* dei Castle; dottrina del Bain sullo spirito e il corpo—Il monismo—la psicofisiologia del Lotze—Relazioni dell'anima col mondo di fuori: dottrina degli Scozzesi: Relazioni col mondo soprasensibile. Conclusioni . . Pag. 59

Lezione IV. — *Delle facoltà dell'anima umana.*

Dell'origine e natura delle facoltà: il realismo e l'idealismo. Kant; la filosofia dell'*Assoluto*—Il monismo e la scuola associazionista inglese: Spencer e Bain—La psicofisica—Eccesso dei sistemi. Le facoltà secondo il Rosmini, e il Gioberti: nostra dottrina intorno alle facoltà, e loro distinzione in *superiori* e *inferiori*, *conoscitive* e *appetitive*. § 1. Facoltà conoscitive superiori: la *sovraintelligenza*; l'*intelligenza*; la *dirimatoria*: natura di queste facoltà—Hamilton e Spencer—dottrina sull'intelletto di Aristotile e del Rosmini—dottrina del Bain—§ 2. Facoltà appetitive superiori; l'*aspirazione indefinita*, *la volontà*, il *desiderio*: natura di queste facoltà: negazioni del materialismo contemporanea — Moleschott e Buchner—Leibnizio e Clarke—la psicologia inglese contemporanea rispetto alla libertà della volontà. Il determinismo e il fatalismo — la prescienza divina e il libero arbitrio: la provvidenza. Dottrina del Damiron e del Jouffroy. § 3. Facoltà conoscitive inferiori; il *senso del soprannaturale*, la *sensibilità*, la *facoltà estetica*; loro natura: l'infinito nella solitudine; l'oggettività nella sensazione secondo il Galluppi: il sentimento fondamentale del Condillac e del Rosmini. Gli organi e il principio intelligente: la dottrina del sensorio comune combattuta: il Flourens; il Bain — duplicità della impressione e unità della sensazione riguardo alla vista. Il cieco di Cheselden; e risposta. Dottrina del Galluppi sulla vista: si corregge. Sul rovesciamento della imagine nella retina: tentata spiegazione— Dottrina del Luys su' centri nervosi, sul cervello, e sulla sensibilità—L'organismo e l'anima—I sensi—sentenza del Garnier—La legge del Weber, e le correzioni del Delboeuf — La facoltà sensitiva e la intellettiva secondo il Kant.

La facoltà estetica e l'opera d'arte: sentenza dell'Hegel. § 4. Facoltà appetitive inferiori, l'*istinto*, l'*appetito* e l'*avversione*, il *sentimento*: loro natura. L'affetto e compassione nell'uomo: il pianto e il riso: apparizione dell'essere spirituale sotto i segni dell'essere animale. Specchio delle *facoltà* dell'anima. Facoltà secondarie: la *riflessione*, l'*attenzione*, la *memoria*, il *richiamo* e l'*associazione delle idee*— la *conscienza morale* e la *sinderesi*. Unità sostanziale di tutte le facoltà. Conclusioni . . Pag. 83

LEZIONE V. — *Della conscienza. Del piacere e del dolore. Del sonno e de' sogni. Degli abiti.*

Continuità della conscienza: natura de' fatti interiori ed esteriori—dottrina del Bouillier—Se uno stato inconsciente è possibile—esistenza, vita, conscienza—attività dell'anima—perennità del pensiero—Dottrina della scuola inglese contemporanea intorno alla conscienza—Piacere e dolore—dottrina del Dumont e del Bain—piaceri e dolori fisici e morali—dottrina del Verri—Il riso—la espressione ne' lineamenti e ne' movimenti—Il sonno e i sogni—L'associazione delle idee ne' sogni—la fantasia, e la conscienza—passività ed attività—il giudizio ne' sogni—Il sonniloquio e il sonnambolismo—dottrina del Maury—Gli abiti—loro natura—dottrina del Maine de Biran—Rosmini ed Aristotile—Conclusioni sulla sintesi de' reali—i due ideali—passaggio alla noologia—Canoni . . . Pag. 191

NOOLOGIA E LOGOLOGIA
o scienza del conoscere

LEZIONE I. — *Del problema noologico e logologico.*

Scienza dell'essere e scienza del conoscere — Il pro-

blema noologico distinto dal logico e dall'ontologico: qual'esso sia: come fu considerato dal Locke, e del Tracy. Importanza datagli dal Kant: e risoluzione che questo filosofo ne tentava; risoluzione del Fichte, e dello Schelling e dell'Hegel. Il panteismo non risolve, ma confonde. Nostra risoluzione: i sensibili e gl'intelligibili; il senso e l'intelletto—Gradi nello sviluppo della intelligenza: duplicità di carattere nella cognizione. La scuola scozzese, il Galluppi. Il problema logologico e il *verbo:* risoluzione di questo problema: il parlante e l'ascoltante: l'idea e la parola: mistero della parola. Conclusioni . . . . . Pag. 225

LEZIONE II. — *Delle forme del pensiero; e delle idee.*

Forme che piglia il pensiero: intuito e riflessione: le forme notate dall'Hegel: la forma subbiettiva e la obbiettiva: l'intelligibile e il sensibile. Carattere dell'*idea* e del *fantasma*. Donde vengano le idee; processo della mente: le idee sono rappresentazioni obbiettive ed intellezioni subbiettive. La *nozione;* il *concetto*. Quistione degli *universali:* dottrina di Platone, e di Aristotile: passo dell'Introduzione di Porfirio: Boezio, Roscellino, Guglielmo di Champeaux, Abelardo. Scoto Erigena. S. Tommaso e la scuola italiana. Il Mallebranche e Leibnizio. Kant. Il Galluppi e il Balmes. La scuola scozzese: il Mamiani — dottrine del Rosmini e del Gioberti: nostra dottrina. L'ideologia del psicologismo, e l'ideologia dell'ontologismo. Conclusioni . Pag. 240

LEZIONE III — *Della formola noologica e logologica.*

Quale sia la formola della Noologia. Natura del pensiero nel primo momento e nel secondo della cognizione. Il Tracy e il Berkeley. Il pensiero e la parola: il parlante e l'ascoltante: come la parola

sia posta dal pensiero, e ritorni a pensiero: i sensisti e gli idealisti: gli ontologisti e i psicologisti: intendimento del Gioberti. L'affermazione ontologica: dottrina del Galluppi. La cognizione e l'assoluto secondo l'Hegel; distinzione in questo filosofo dei due termini, benchè apparente e non reale. Canoni . . . . . ; Pag. 264

ETICA

o scienza dell' operare umano

LEZIONE I. — *Del problema morale e del bene.*

Del modo come sarà trattata questa ultima parte della scienza. Il problema morale. Kant e la sua dottrina etica: donde venga pel Kant il valore morale dell' azione — come Kant risolverebbe il problema morale: massima o principio *subbiettivo*, e *imperativo* categorico del Kant. L' *atto umano*, e gli *atti dell' uomo*. Natura del Bene: l' azione *buona*. La [illegible] del Bene secondo Platone: differenza notata dal Kant tra gli stoici e gli epicurei. Il Bene secondo Platone, e S. Tommaso: si converte con l'Ente, col Vero e col Bello. Del bene relativo: il bene [illegible]. Il bene *vero* e *reale*: l'*onesto*, l'*utile* e il [illegible]. Donde l' azione piglia il carattere e il valore morale . . . . . » 273

LEZIONE II. — *Della legge morale, dell' imperativo e sua legge, e della formola dell' Etica.*

[illegible] e la morale divina nel mondo — Leggi speciali e legge generale degli esseri: si converte con [illegible] creatore; non necessita l' uomo, ma [illegible] obbedito liberamente. La legge è per [illegible] all' uomo. La legge è principio [illegible] all' essere, ma non si confonde con que-

sto. La legge è necessaria ed assoluta, sempre uguale a sè stessa, imperativa. La legge è giudice, rimuneratrice, e punitrice. Diverse dottrine intorno alla legge morale; loro critica e loro conseguenze. Manca in queste dottrine il carattere della legge morale. Morale dell' *utilità*, del *sentimento*, della *felicità*. Difetto intrinseco dell' *imperativo categorico* del Kant: suppone la legge, e non sarebbe che la formola subbiettiva di essa legge. Formola dell'Etica; l'imperativo morale, secondo la nostra dottrina . . . . . Pag. 284

LEZIONE III. — *Della conscienza morale, e del dovere: doveri verso Dio, verso noi stessi, e verso gli altri. Della felicità, e della virtù.*

LA conscienza nel senso *morale* — il giudizio del bene *secundum quid* e *simpliciter* — progresso nella moralità, non nella legge morale — La perfettibilità morale secondo il Bouillier — Il dovere — Natura del dovere: legge, dovere, libertà. Finalità dell'essere intelligente e libero: l' *atto umano*. La legge secondo S. Tommaso. Attinenza tra il fine dell'uomo, che è Dio, l'uomo stesso, e gli altri uomini: doveri *teologici*, *etici*, *sociali*; *perfetti* e *imperfetti*, *negativi* e *positivi*. Formola del Cousin: formola del Kant. Dovere teologico, e natura della *Religione*; il *culto religioso*: caratteri della vera Religione: la *Chiesa*: il *cattolicismo* e le sette religiose. Perennità e universalità del cattolicismo; sua verità e dovere di legarsi l'uomo con Dio per mezzo di questa religione. Doveri dell' uomo verso sè stesso: conservazione e perfezione del proprio essere; scienza e virtù; educazione e sanità del dorpo; dolori e piaceri. Doveri verso gli altri: doveri *affermativi* e *negativi*, *morali* e *giuridici*, *condizionali* ed *assoluti*, *perfetti* e *imperfetti*. Il dovere e la finalità de' nostri simili: l' imperativo morale del Kant sul pro-

positiva la persona morale e il suo fine : passaggio dalla morale privata alla pubblica e al diritto: fine della scienza morale. La virtù e la felicità: la volontà e il bene infinito. La scienza e l' azione : sentenza di Platone : augurii dell' autore ai giovani italiani, e dovere di tutti verso la patria. Argomento della lezione che darà fine al corso . »

DELLA TELEOLOGIA UNIVERSALE

Ragione della Teleologia : come è stata intesa dalle scuole alemanne, e specialmente dallo Schelling e dall' Hegel. La Teologia secondo la nostra dottrina ; formola teleologica generale; teleologia dell' *essere*, del *conoscere*, dell' *operare*. Fine e teleologia della scienza; sua formola. Sentenza del Vico. Dio Alfa ed Omega di tutte le cose. Addio dell' autore ai giovani che gli han fatta compagnia nello studio e nell'amore della scienza . . »

FINE.

[illegible]

P.	42 L. 16. [illegible]	[illegible]
	66 L. 14. [illegible]	[illegible]
	97 L. [illegible]	[illegible]
	153 L. 25. [illegible]	[illegible]
	202 L. 32. [illegible]	[illegible]
	253 L. 36. [illegible]	[illegible]
	306 L. 34. [illegible]	[illegible]
	309 L. 34. [illegible]	[illegible]
	320 L. 16 [illegible]	[illegible]
	322 L. 19 (1)	[illegible]
	— — 15 [illegible]	[illegible]
	323 L. 2 (1)	[illegible]
	325 L. 17 [illegible]	[illegible]
	325 L. 27 (1)	[illegible]

N. B. L' Appendice [illegible] l' Ideale, [illegible] blicata a parte.

Pubblicato il 31 Maggio 1878.

SP

OPERE DEL PROF. V. DI GIOVANNI

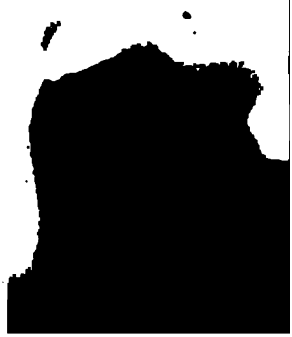
Sullo stato attuale e sui bisogni degli studi filosofici in Sicilia. Pal. 1854.
Elogi e scritti vari. Pal. 1856.
Istituzioni di lingua Italiana. Pal. 1859.
Il Miceli ovvero dell'Ente uno e reale, *Dialoghi tre seguiti dallo* **Specimen scientificum V. Miceli.** Pal. 1864.
Il Miceli ovvero l'Apologia del sistema, *Nuovi Dialoghi guiti da scritture inedite di* **V. Miceli.** Pal. 1865.
Cronache siciliane de' secoli XIII, XIV, XV. Bologna 186, (Collezione della R. Commess. pe' Testi di Lingua).
Modi scelti della lingua Italiana ecc. 3ª. ediz. Pal. 1867.
I Fatti di Enea estratti dal Fiore d'Italia di frate Guido da Pisa carmelitano del secolo XV, *Testo di lingua secondo la lezione citata dagli accademici della Crusca, novamente riveduto e annotato.* Pal. 1869.
Giovan da Procida e il ribellamento di Sicilia del 1282 (*Cron. Vat.*) Bologna 1870.
Rosario Gregorio e le sue opere con docum. inediti Pal. 1871.
Principii di Grammatica Italiana, per le classi elementari. P. 1ª e 2ª Pal. 1871.
Filologia e Letteratura siciliana, vol. due. Pal. 1871.
Storia della Filosofia in Sicilia dai tempi antichi al secolo XIX con documenti inediti, vol. due. Pal. 1873.
Sofismi e buon senso, Serate campestri. 2.ª ediz. riveduta. Pal. 1873.
Il Caso di Sciacca, Cronaca siciliana del secolo XVI. Pal 1874.
Scuola, Scienza e Critica. *Nuovi scritti varii.* Pal. 1874.
Vestigi antichi in Salaparuta e nel suo territorio *con carta topografica.* Pal. 1875.
Degli Eruditi Siciliani del secolo XV etc. Pal. 1875.
Scritti Apologetici. Pal. 1875.
Notizie storiche della Città di Alcamo, *seguite da' Capitoli, Gabelle e Privilegi inediti di essa Città.* Pal. 1876.
La Religione dell'Avvenire. *Lettere critiche a C. Cantù ed A. Conti.* Firenze 1877.
Principii logici estratti dall'Organo di Aristotile, seconda edizione riordinata e accresciuta. Palermo 1877.
Prelezioni di filosofia. Pal. 1877.
Hartmann e Miceli. Pal. 1877.

DI PROSSIMA PUBBLICAZIONE

FILOLOGIA E LETTERATURA SICILIANA

NUOVI STUDI

(fa continuazione ai due volumi pubblicati collo stesso titolo nel 1871).



THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
REFERENCE DEPARTMENT

This book is under no circumstances to be taken from the Building

APR 2 9 19'5

DEC 2 9 1915

JAN 1 1916

Form 410